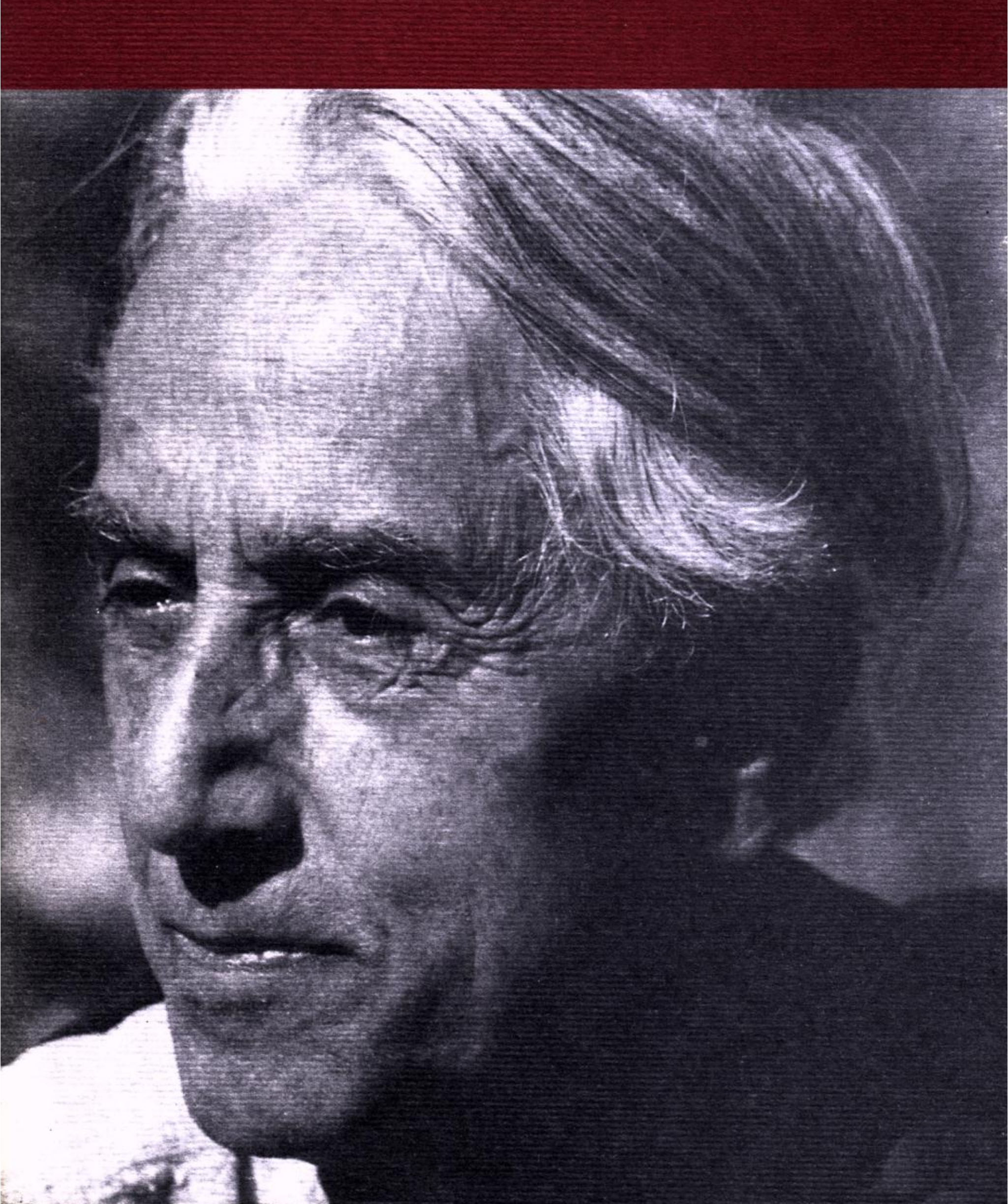
La plenitud del hombre

Raimon Panikkar

Ediciones Siruela





El Árbol del Paraíso

Raimon Panikkar

La plenitud del hombre

Una cristofanía

Traducción de
Germán Ancochea



Ediciones Siruela

Título original: *La pienezza dell'uomo. Una cristofania*
Colección dirigida por Victoria Cirlot,
Amador Vega y Jacobo Siruela
En cubierta: Raimon Panikkar. Foto: © Jordi Gumí
Diseño gráfico: G. Gauger & J. Siruela

Plaza de Manuel Becerra, 15. «El Pabellón»
28028 Madrid. Tels.: 91 355 57 20 / 91 355 22 02
Telefax: 91 355 22 01
siruela@siruela.com
www.siruela.com
Printed and made in Spain

Índice

ἐν τῷ φωτὶ περιπατῶμεν

Ad lucem hoc in saeculo
peregrinantibus
qui sperant se ambulatores
esse in luce.
(Cf. 1 *Jn* I, 7)

A cuantos *están peregrinando*
por los campos (*per agros*)
de la temporalidad
con la esperanza de
peregrinar en la luz.

Prefacio

ἰδοὺ ὁ ἄνθροπος
Ecce homo
He aquí el hombre.
(*Jn* XIX, 5)

पुरुष एवेदं सर्वं
puruṣa evedaṃ sarvaṃ
El hombre [es], ciertamente,
todo esto.
(*RV* X, 90, 2)

Este estudio constituye el intento de concentrar en pocas páginas el *pathos* de toda una vida; hace más de medio siglo, en efecto, que medito y escribo sobre este tema.

La primera parte de la obra es una reflexión sobre la figura central de la consciencia cristiana y propone una profundización en la cristología clásica. Esta 'nueva' disciplina, a la que se le da el nombre de *cristofanía*, intenta ofrecer al mundo contemporáneo, caracterizado por la presencia difusa de la mentalidad científica moderna y por el derrumbe de las fronteras religiosas y culturales de la humanidad, una respuesta al anhelo de plenitud de vida que se encuentra en el corazón de todo hombre.

La segunda parte es un intento, quizá osado, de descifrar la experiencia mística de Jesús de Nazaret, porque difícilmente puede entenderse el mensaje sin conocer en cierta medida el corazón del mensajero.

La tercera parte se limita a describir en nueve *sūtra* la epifanía crística a la luz de una experiencia que ha pasado a través de la criba la metodología a la que se ha hecho referencia en la primera parte.

Quizás algunos lectores se pregunten por qué se insiste en hacer citas en griego, en latín y en sánscrito[1]. Cuanto más se osa caminar por senderos nuevos más necesario se hace estar enraizados en la propia tradición

y abiertos a las otras, que nos hacen conscientes de que no estamos solos y nos permiten alcanzar una visión más amplia de la realidad. El autor no aspira a ser 'original', pretende ser en todo caso 'originario', en el sentido de buscar la comunión con el origen del que los hombres obtienen su inspiración, no para repetir lecciones más o menos conocidas, sino para participar de forma creativa en la propia Vida de la realidad.

Se me ha preguntado por qué he escrito este libro con tanto empeño.

Ante todo, he de decir que para profundizar en la fe que me ha sido dada, sometiendo mis intuiciones al examen crítico del intelecto y de la sabiduría de la tradición. Y esto no por interés propio, sino para desembocar en esa corriente vital que fluye por las arterias profundas del cuerpo místico de la realidad. La primera tarea de toda criatura es la de completar, llevar a su perfección, el icono de lo real que todos nosotros somos.

En segundo lugar este libro interpela a los veinte siglos de tradición cristológica y se deja interpelar por su imponente cuerpo doctrinal, que necesita tanto *aggiornamento* como reforma. *Ecclesia semper est reformanda* [la iglesia siempre tiene que estar siendo reformada].

Puedo asegurar que es *cum magno tremore et tremula intentione* [con gran temor y temblorosa solicitud] – por citar a Hildegard von Bingen (*Scivias*, prolog.) antes que a Kierkegaard – como oso aportar mi contribución a la rica teología dos veces milenaria sobre los misterios trinitarios y cristológicos, puesto que todos los dogmas (sin excepción alguna) están intrínsecamente conectados. Ciertamente es necesaria una gran humildad para tan grande ambición.

Estoy convencido, y encuentro confirmación tanto en los signos de los tiempos interpretados de forma casi unánime por los estudiosos como en la obra misma de los teólogos contemporáneos, de que el mundo se encuentra ante un dilema de proporciones planetarias: o tiene lugar un cambio radical de 'civilización', de sentido de lo *humanum,* o tendrá lugar una catástrofe de proporciones cósmicas. Esto nos lleva a ver en la interculturalidad un primer paso hacia una *metanoia* preñada de esperanza[2].

En tercer lugar – pero no menos importante – este estudio se dirige a aquellos lectores para los cuales el nombre de Cristo no tiene un significado particular, sea porque pertenecen a otras culturas, sea porque lo han eliminado de su interés por motivos varios.

Estas páginas son una reflexión sobre la condición humana en su di-

mensión más profunda y menos condicionada por las vicisitudes históricas. Hay en el hombre un deseo de plenitud y de vida, de felicidad y de infinito, de verdad y de belleza que va más allá de las contingencias religiosas y culturales.

Para no perdernos en elucubraciones abstractas o genéricas hemos seguido el filón de una tradición bimilenaria cuyo símbolo es la traducción griega de un nombre hebreo. A estos lectores no les decimos que Cristo es la plenitud de vida, sino que esta Plenitud, que tiene tantos nombres, en la tradición cristiana es llamada Jesús el Cristo.

La traducción teológica que resume estas páginas confirma una convicción que vengo expresando desde hace muchos decenios: pertenece al *kairos* cristiano del tercer milenio – en el cual las diversas culturas del mundo no pueden vivir en un "espléndido aislamiento" – el superar el monoteísmo abrahámico sin cuestionar la legitimidad y la validez de las religiones monoteístas. Esta superación, que tuvo su comienzo en el Concilio de Jerusalén I (*Hch* XV, 1-33), no quiere decir la negación de lo divino sino más bien la apertura a la gran intuición de la Trinidad – experiencia humana primordial y por tanto punto de encuentro de las tradiciones humanas.

La traducción sociopolítica sería la constatación de que el último medio milenio de la historia humana se ha caracterizado por el predominio europeo, hasta el punto de que se habla de "europeización del mundo". Se ha producido así la occidentalización de la vida sobre todo el planeta. Pero los valores occidentales están vinculados inseparablemente al cristianismo, que sin embargo se encuentra cada vez más desligado de la organización 'eclesiástica', entendida como cuerpo social más o menos abierto. Queda el Cristo: símbolo *real* de la 'divinización', es decir, de la *Plenitud del hombre.*

Para contentar a algunos podíamos haber dicho "de la Plenitud humana", pero no hubiese sido exacto porque la plenitud del hombre es bastante más que una plenitud humana. El hombre, el hombre completo, es el hombre divinizado, ese ser único sediento de infinito y que no es plenamente él mismo hasta que no llega a su destino. El hombre es más que su *physis* humana.

Resumiendo el pensamiento de esta meditación para el tercer grupo de lectores, podríamos completar el título del libro con la única frase de la Escritura en que aparece la palabra "divinidad".

«He aquí el hombre:
en el que habita toda la plenitud de la divinidad corporalmente)»[3]
ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα
τῆς θεότητος σωματικῶς (*Col* II, 9).

¡Ésta es la vocación humana!

Deseo expresar mi agradecimiento a todos los amigos que, habiendo leído parte del texto en una primera versión, me han estimulado, con sus observaciones, a aclarar determinados puntos; de manera especial doy las gracias a Pius Ramon Tragan, Jacques Dupuis, Alois Maria Haas, Patrick D'Souza, Achille Rossi y Espedito D'Agostini.

Un especial agradecimiento para Milena Carrara Pavan por su paciencia y dedicación durante las largas vicisitudes de la redacción de este texto que, en otras circunstancias, quizás, nunca habría llegado a ver la luz.

Epifanía – San Miguel 1997

La versión castellana se debe a Germán Ancochea Soto, quien ha puesto no sólo su mente sino también su corazón en esta traducción que, aunque revisada por el autor, ha completado algunas lagunas del original. Vayan a él mis más expresivas gracias.

Pascua 1999

Abreviaturas

AU	*Aitareya-upaniṣad*
AV	Authorised Version
BCI	Biblia catalana interconfesional
BG	*Bhagavad-gītā*
BJ	Bible de Jerusalem
BU	*Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*
CEI	Conferencia Episcopal Italiana
CU	*Chāndogya-upaniṣad*
DW	Deutsche Werke
KU	*Kaṭha-upaniṣad*
IsU	*Īśā-upaniṣad*
LW	Lateinische Werke
NAB	New American Bible
NEB	New English Bible
NJB	New Jerusalem Bible y Neuer Jerusalemer Bibel
NRSV	New Revised Standard
NTT	Nuevo Testamento Trilingüe
PG	Patrologia Graeca
PL	Patrologia Latina
REB	Revised English Bible
RV	Revised Version
RV	*Ṛg-veda*
SB	*Śatapatha-brāhmaṇa*
SU	*Śvetāśvatara-upaniṣad*
TB	*Taittirīya-brāhmana*
TMB	*Tāṇḍya-mahā-brāhmaṇa*
TU	*Taittirīya-upaniṣad*
Vg	*Vulgata* (versión latina de la Biblia)

La plenitud del hombre

Primera parte

Introducción

La experiencia cristofánica

ʻΡαββί...
ποῦ μένεις
ἔρχεσθε καὶ ὄψεσθε
...
μείνατε ἐν ἐμοί,
κἀγὼ ἐν ὑμῖν

Rabbi...
ubi manes?
Venite et videbitis
...
Manete in me,
et ego in vobis

Maestro...
¿dónde moras?
Venid y veréis
...
Permaneced en mí,
y yo en vosotros.

(*Jn* I, 38-39; XV, 4)

I. Un desafío a la cristología

1. El punto de partida

El conocimiento de Cristo, *gnōsis Christou* (*Flp* III, 8), ese conocimiento repleto de vida eterna (*Jn* XVII, 3), no puede ser un conocimiento fragmentado. Ningún conocimiento parcial puede llevar a la salvación, a la realización. Todo conocimiento está fragmentado no sólo cuando su objeto se ha separado del resto de la realidad, sino también cuando el sujeto cognoscente ha troceado su conocer reduciéndolo a percepción sensible o inteligibilidad racional, olvidando el conocimiento del tercer ojo, como afirma más de una tradición, incluida la cristiana *(oculus carnis, oculus mentis et oculus fidei)*. El conocimiento salvífico, la *gnōsis* cristiana o el *jñāna* vedántico, es aquella visión holística que asimila lo conocido al conocedor y que los escolásticos han llamado *visio beatifica* cuando ha alcanzado su plenitud.

Desde una óptica intercultural e interreligiosa la cuestión capital de toda la tradición cristiana está centrada en la figura de Cristo. Las otras religiones, en efecto, le preguntan al cristianismo: "¿Quién es el Cristo?", ¿un *pantokratōr* supremo?, ¿un profeta divino occidental?, ¿el Dios particular de los cristianos?, ¿el salvador universal?, ¿un hombre como los otros?

"Cristología" es un término con más de quince siglos de antigüedad, con el que la reflexión teológica se ha referido al misterio de Cristo. Ya desde las primeras generaciones cristianas la cristología ha sido la interpretación de mentes y corazones cristianos sobre el impacto que les produjo la figura de Cristo.

Sabemos que toda interpretación depende del contexto y los parámetros culturales de quien la realiza. Sabemos, además, que los cristianos creen que su comprensión de Cristo está modelada por la fe, que ilumina el intelecto cristiano para captar, en la medida de lo posible, la realidad del Cristo. Pero sabemos también que en toda "revelación" nos corresponde a nosotros, seres limitados e históricos, captar el lenguaje de las

"palabras reveladas". "La revelación divina" es recibida en el "recipiente" de nuestras limitadas mentes humanas: *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur* [todo lo que se recibe es recibido según el modo del que recibe]. La "revelación" divina, por lo tanto, se convierte también en revelación humana.

La cristología de los primeros siglos ha sido forjada, en efecto, por el desplegarse de la fe cristiana sobre el trasfondo de la religión hebrea y la cultura griega. El genio de Pablo es el fruto del encuentro creativo (no exento de tensiones) de su corazón hebreo, su mente griega y su vida romana. No es necesario elaborar más el hecho obvio de que la cristología que ha llegado hasta nosotros es el resultado de la fe "cristiana" en diálogo con el judaísmo, con el mundo grecorromano y, posteriormente, con la mentalidad de los nuevos pueblos europeos y finalmente con la cultura islámica. Desde el punto de vista doctrinal, la contribución de las Américas se ha limitado a algunas adaptaciones modernas, y la contribución de Asia, África y Oceanía ha sido prácticamente nula (excepción hecha del norte latino de África y el Asia Menor siria de los primeros siglos)[4]. Por otra parte no se debe olvidar la importancia del impacto de la religiosidad popular sobre la visión del Cristo, hecho que todavía ha tenido una escasa incidencia en la cristología académica. Con mucha frecuencia el Cristo del pueblo cristiano no es el Cristo de los teólogos.

Estamos muy lejos de los tiempos en que el pueblo cristiano en Éfeso, no satisfecho con la fórmula de compromiso que definía a María como "madre de Cristo" (en vez de "madre de Jesús"), se entusiasmó con la fórmula, que resonaba en el corazón 'pagano' de los efesios, de "madre de Dios", más aún *Dei genitrix*, *θεοτόκος* [engendradora de Dios].

Tal vez el sentido popular actual ve con más simpatía a Cristo como "hijo del hombre", sin ser, probablemente, demasiado consciente de la profundidad trinitaria de esta intuición, que desarrollaremos más adelante: Dios tiene una madre humana y el hombre un hijo divino.

Es comprensible que, partiendo de las imágenes tradicionales de la cristología, los otros pueblos del mundo hayan visto a Cristo como una figura exótica, más o menos atractiva, o como una construcción sospechosa asociada a extranjeros conquistadores y opresores, responsables de operaciones militares que van desde las cruzadas a la reconquista, del colonialismo a la guerra del Golfo, etcétera.

La cristología no es un preparado de la mente químicamente puro, si-

no que tiene un *Sitz im Leben,* un "lugar en la vida" que, también él, configura lo que la cristología intenta explicar. En pocas palabras, la cristología, con toda su profundidad y toda su grandeza, es un producto occidental ligado a la historia de una cultura. Y esto es una constatación de hecho, no un juicio de valor.

Sin duda la cristología contemporánea ha superado un cierto carácter estático del planteamiento escolástico y, por tanto, no se aproxima al misterio divino con un tratado *De Deo uno*, independientemente de Cristo y de la Trinidad. Pero la relación entre el *De Deo trino* y el *De Deo incarnato* es, todavía, débil.

Las largas discusiones de la historia de la espiritualidad cristiana entre *la mystique du Christ et la mystique de Dieu*[5] representan todavía tributos a una mentalidad que, por querer 'salvar' un rígido monoteísmo, cae en un dualismo que parte a Cristo en dos.

Soplan vientos nuevos. El Concilio Vaticano II no solamente conecta íntimamente a Cristo con Dios, como acentúa la teología protestante, sino también con el hombre: «...el misterio del hombre se ve en su propia luz sólo en el misterio del Verbo encarnado. [....] Esto vale no sólo para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad...» (*Gaudium et Spes* § 22).

Se ha dicho que los aspectos más sobresalientes de la "revolución cristológica" del Concilio en la teología católica son la cuádruple recuperación de la *kenōsis* (*Flp* II, 5-11; etc.), de la "recapitulación" (*Ef* I, 10; etc.), de la historicidad de Jesucristo (*Heb* V, 8-9; etc.) y de la importancia de las afirmaciones soteriológicas[6].

Señalamos que nuestro punto de partida es la cristología tradicional, una tradición que empieza mucho antes que hace un par de siglos, y quizás habría que decir que antes de hace un par de milenios – como creían los antiguos y como leemos en san Agustín (*Retractationes* I, 12). Justino, comentando *Jn* I, 12, no duda en escribir que todos aquellos que «han vivido según el Verbo son cristianos» (*Apología* I, 46) – ofreciendo la prueba de una *forma mentis* humana que ve lo concreto como la manifestación de lo universal. El hinduismo, el buddhismo, el islam, etc., nos ofrecen otros tantos ejemplos.

2. La situación del mundo

La praxis es la matriz de la teoría aunque, al mismo tiempo, la *theoria*

conforma la praxis. La situación existencial del mundo en este fin de siglo es bastante seria, tanto que no podemos dejarnos absorber exclusivamente por las polémicas políticas internas y por los problemas de índole privado (sacerdocio femenino, sacramentos protestantes, ecumenismo, moral sexual, ritos modernos, etc.). El mundo está sufriendo una crisis humana y una crisis ecológica de proporciones planetarias. El 75 por ciento de su población vive en condiciones infrahumanas, miles de niños mueren todos los días a consecuencia de las injusticias del hombre, desde 1945 las guerras matan a más de mil doscientas personas diarias, las injusticias se multiplican, la intolerancia religiosa está todavía muy viva en todo el planeta del mismo modo que está todavía muy encendido el conflicto entre religiones.

¿Qué tiene que decir a todo esto la cristología contemporánea? ¿Qué incidencia tiene la respuesta cristiana sobre los acuciantes problemas de nuestros días y cómo se relaciona todo esto con Cristo? ¿Hemos de reducir el mensaje de Cristo a la promesa de una salvación privada del alma individual? ¿Precisamente el cristianismo, que pretende ser histórico, ha de renunciar a la historia? Una cristología sorda a los gritos del hombre sería incapaz de pronunciar cualquier "palabra de Dios". El Hijo del hombre se preocupaba de la gente. ¿Cuál es hoy su manifestación, su epifanía?

La situación del mundo no tiene que ver solamente con la justicia y la bondad, sino también con la verdad y la belleza – belleza que se sitúa entre la bondad y la justicia, como dice Marsilio Ficino (*De amore* II, 1). Tal vez debe imputarse al olvido de la doctrina clásica de los transcendentales (el ser en cuanto tal es uno, bello, verdadero y bueno), debido a la fragmentación del conocimiento, al carácter con frecuencia violento de la pasión por la justicia y al aspecto, por el contrario, apacible de la búsqueda de la verdad y lo bello. La degradación de la belleza a mero esteticismo puede ser un indicio de esto. La contribución intercultural es aquí importante.

La consciencia humana de nuestros días no puede ignorar la situación actual de la interculturalidad; es decir, el doble hecho de que somos conscientes del valor de muchas culturas y de su peculiar ósmosis con la cultura dominante de carácter tecnocientífico de origen europeo. Las diversas culturas y religiones, por un lado, generan sus propios criterios de verdad y belleza pero, por otro, no pueden permanecer encerradas en sí

mismas. El encuentro entre las culturas es inevitable. También el hecho de que existan cristianos en los cinco continentes es vivido hoy en día como un dilema por parte de los mismos cristianos, culturalmente marginados de sus propias matrices histórico-culturales. O es posible extrapolar a Cristo de la cultura y la historia con las que ha estado identificado hasta ahora, o esos cristianos tienen que abandonar sus propias culturas si quieren seguir siendo cristianos.

Por decirlo en forma breve: o la cristología se limita a ser monocultural (aunque sea con un amplio abanico de subculturas) o debe renunciar al derecho de ciudadanía universal que un periodo colonial le había reconocido. Éste es el desafío.

Sensible a los problemas del mundo actual y consciente de la responsabilidad de las religiones, vengo pidiendo desde hace muchos años un Concilio de Jerusalén II (sea cual sea su sede) que incluya, además de a los cristianos, a los exponentes de las otras tradiciones humanas.

Este Concilio debería enfrentarse, entre otros, a los siguientes temas:

–Los problemas internos de toda cultura humana (concreción histórica).

–El diálogo colectivo sobre las distintas cosmovisiones subyacentes a las diferentes religiones (convivencia humana).

–La armonía con la naturaleza, que ha de ser restaurada por algo más que una simple intervención de cosmética ecológica. La ecosofía es un imperativo actual de la consciencia humana (hermandad cósmica).

–La responsabilidad humana frente a una realidad (mistérica) vista como inmanente o transcendente y que muchas tradiciones llaman lo divino (transcendencia de la vida humana).

En cualquier caso hemos de comenzar con algunos pasos concretos aunque sean modestos, uno de los cuales es el expresado por la palabra "cristofanía".

3. Los límites de la cristología

Tradicionalmente se hablaba de la función del Cristo en la economía de la salvación, pero, por norma, se trataba de una pura y simple deducción lógica de las "premisas cristianas", sin reflexión crítica sobre las propias premisas, absolutizando además una cierta lógica que se creía extensible a toda la humanidad. El desafío intercultural contemporáneo

es mucho más profundo de lo que hasta ahora se haya podido imaginar.

Es indudable que la cristología clásica, como tendremos ocasión de repetir, carece de las categorías adecuadas para enfrentarse a tales problemas.

La cristología de hoy no es católica, es decir, universal, ni es necesario que lo sea. Su contenido no puede ser separado de los mismos parámetros de inteligibilidad que pertenecen a un filón de la cultura humana – poderoso, pero en todo caso singular.

Debemos ser conscientes de las discusiones teológicas, del pasado y del presente, sobre el papel del cristianismo entre las religiones del mundo y la función de Cristo en la economía de la salvación. Estas páginas, sin embargo, aun no ignorando tales discusiones, no desean ser polémicas o críticas respecto a otras posiciones; presentan sencillamente un punto de vista. El autor se alegra de poder aprender de otros y, en su caso, de ser corregido, dispuesto siempre a comprender mejor en anchura, largura, altura y profundidad el amor de Cristo – que supera todo conocimiento, porque pertenece al *plērōma* de Dios (*Ef* III, 18-19).

De hecho la cristología ha actuado sólo en el interior del marco cultural del mundo occidental. A pesar de su alma trinitaria, la cristología no se ha librado prácticamente del monoteísmo que ha heredado de la tradición abrahámica.

Hay que aclarar que no se trata ni de suplantar la cristología tradicional ni de olvidarse de la tradición de la que ha nacido el cristianismo. Se trata de revisar la experiencia del misterio de Cristo a la luz de nuestros tiempos, es decir de reconocer el *kairos* del presente – aunque nuestro impulso no provenga del afán de mantenerse al día, es decir de la dictadura de la temporalidad histórica. Se ha hablado del "sofisma culturalista"[7] como si la filosofía tuviese que ser mera sociología aplicada. Quizás sea bueno recordar la contundente frase de santo Tomás:

> *Studium philosophiae non est ad hoc ut sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum* [El estudio de la filosofía no está dirigido a conocer las opiniones de los hombres, sino cuál sea la verdad de las cosas] (*De caelo* II, 3).

Hay una vía media entre una concepción relativista y una objetivista de la realidad. Relatividad no es relativismo.

Los presupuestos indispensables para que el mensaje cristiano fuese inteligible y pudiese ser aceptado se llamaban *preambula fidei*[8]. El primero

de estos pre-requisitos, preámbulos de la fe, se decía que era un "grado mínimo de cultura" – de una cultura que estaba convencida de tener valor universal. Sin embargo, de hecho, era fruto de una forma de pensamiento y de una visión de la realidad muy particulares.

Un ejemplo será suficiente para que no sea necesario extendernos más. El gran sabio Eihei Dōgen, que introdujo el zen en Japón, escribió en 1233 un pequeño tratado, el *Ghenjokan* (insertado posteriormente en su obra mayor *Shoboghenzo*). Su primer párrafo dice:

> Fijaos, en cuanto todas las cosas son simultáneamente auténticas, es entonces cuando existen la ilusión y el despertar, es cuando existe la práctica del camino, existe el nacer, existe el morir...[9]

Bastan estas palabras para darse cuenta de que ni la lógica aristotélica, ni el tiempo lineal, ni la historia, ni la "realidad objetiva", ni la diferencia cuerpo-espíritu, ni la materia inerte ni la individualidad caben en la concepción de la realidad que subyace a este texto, por no hablar de tantas otras creencias del buddhismo: el hombre es una de las seis manifestaciones de los seres vivientes y conscientes; las cosas son no-substanciales; no existe un Dios creador, etcétera.

No nos interesa discutir si estas ideas son más o menos verdaderas dentro de la cosmovisión que las hace plausibles; nos preguntamos simplemente qué sentido puede tener la cristología en una visión del mundo de ese tipo. ¿Es justo que los cristianos la consideren errónea y que para dar testimonio de Cristo procedan a la llamada *évangélisation de base*? ¿Es necesario destruir todos los demás universos simbólicos para instaurar los presupuestos (*preambula fidei*) sobre los que se apoya el *kērygma* cristiano? Éste es el problema.

II. El papel de la cristofanía

1. Cristología y cristofanía

Recurro al nombre de "cristofanía", aunque sea una palabra griega, para indicar una reflexión cristiana a elaborar en el tercer milenio. A ese respecto observemos que el momento religioso actual se caracteriza por tres fenómenos: el declinar de las religiones tradicionales junto con la proliferación de nuevas formas de religiosidad, la crisis interna de identidad cristiana y, finalmente, la situación externa de un mundo en el que culturas y religiones se "tropiezan" a nivel planetario. Sin embargo, este encontronazo ocurre casi siempre en el interior de la matriz del mundo tecnocientífico occidental, que tiene, al menos en parte, orígenes cristianos.

Podríamos caracterizar la cristofanía que proponemos en los siguientes términos:

a) Ante todo la cristofanía no pretende ofrecer un paradigma universal. No dice tampoco que el cristianismo histórico haya de adoptar este modelo. Deja abierta la cuestión de si el cristianismo ha de ser un *pusillus grex* [pequeño rebaño] (*Lc* XII, 32), un resto de Israel (*Jer* XXXI, 7), o una levadura que ayuda a fermentar toda la masa (*Mt* XIII, 33; *Lc* XIII, 20-21; etc.)[10]. Pretende, simplemente, ofrecer una imagen creíble de Cristo a todos los hombres, en particular a aquellos entre los contemporáneos que, aun deseando ser abiertos y tolerantes, piensan que no necesitan diluir su "cristianismo", ni menoscabar su fidelidad a Cristo, y a todos aquellos que se interesan por aquel hombre que vivió hace veinte siglos, pero que parece vivir todavía para muchos.

b) La cristofanía, que, como es obvio, es una palabra cristiana, aunque abierta a la problemática universal de un modo concreto y, por tanto, limitado, intenta presentar esta epifanía de la condición humana a la luz tanto de nuestra situación actual como de esa luz que parece tener su fuente más allá del hombre; luz que ha acompañado al *homo sapiens* desde el principio de su existencia. Y sin embargo, esta cristofanía debería

ser muy cauta para no repetir el viejo error de las religiones de manipular lo divino. *Gott mit uns!* [¡Dios con nosotros!].

c) La palabra *cristofanía*, de por sí ambigua, podría ser interpretada en el sentido de una aparición más o menos docetista de Jesús; pero no es éste el significado que le atribuimos. Usamos la palabra en el sentido del *phaneros* de las escrituras cristianas, es decir, una manifestación visible, clara, pública de una verdad[11].

Cristofanía equivale a la manifestación de Cristo a la consciencia humana e incluye una experiencia del Cristo y una reflexión crítica de la misma.

d) La cristofanía no puede – o mejor dicho, no debe – ignorar ni abolir la tradición cristológica de los dos milenios precedentes. Todo crecimiento requiere tanto continuidad como cambio. *Nova et vetera!* [cosas nuevas y cosas antiguas] (*Mt* XIII, 52). Eso implica que un cristiano enraizado en la tradición y abierto a lo nuevo debe reconocer que estamos hablando de Cristo. Insisto en el hecho de la continuidad. A pesar del nuevo nombre, la cristofanía se remonta a las profundas intuiciones de la cristología tradicional a la que no suplanta, sino que, al contrario, prolonga y profundiza en campos inexplorados hasta ahora, y con nuevas perspectivas.

e) La palabra *cristofanía*, a diferencia de *cristología*, tiene además otro alcance en la medida en que sugiere que el encuentro con Cristo no se puede reducir a la simple aproximación doctrinal o intelectual (no decimos racional) propia de la cristología. El *logos* es también el *Logos* de Dios, pero el *Logos* no es 'toda' la Trinidad, y, aunque el Espíritu sea inseparable del Cristo viviente, no está subordinado al *Logos*. La palabra *cristofanía* hace referencia, también, al Espíritu.

La diferencia capital entre cristología y cristofanía reside precisamente en eso. La cristofanía no le quita nada a la Cristo-logía, pero está abierta a la realidad del Espíritu que, sin separación entre *logos* y *pneuma*, no subordina este último al primero. No es "pneumo-logía", pero acoge la presencia y la acción del Espíritu de otra manera – la del tercer ojo. Hemos remarcado ya que sin una visión mística la cristofanía no adquiere su pleno significado.

La sustitución de la palabra *cristología* por la palabra *cristofanía* no significa olvido del *logos*, sino superación de la aproximación puramente racional y una apertura temática a la acción del Espíritu en el estudio de la

figura de Cristo. El "Hijo del hombre" no es comprensible ni real sin el Espíritu que lo vivifica.

El Espíritu no es reducible a inteligibilidad racional ni a un sentimiento (u otra cosa) subordinado a la razón[12]. La vida humana real no está guiada sólo por el *secundum rationem* [de acuerdo con la razón] estoico ni por el *sequere naturam* [siguiendo a la naturaleza] biológico, sino también por el *secundum te* [de acuerdo contigo (Cristo y su Espíritu)] de la oración litúrgica.

Dos palabras nos ayudan a comunicar lo que queremos decir. La primera es *fania*, es decir, manifestación, aparición directa (sin intermediarios) a la consciencia humana que se hace consciente de algo, aunque no lo pueda comprender con la razón – si bien la razón desempeña un papel insustituible (no toda manifestación es creíble)[13]. La segunda palabra es *experiencia*, entendida como la consciencia de la presencia inmediata y, por tanto, como última instancia de cualquier actividad humana – aunque también aquí sea necesario el contraste por parte de todas las facultades humanas.

f) La cristofanía subraya además una actitud más pasiva, más femenina, al recibir el impacto de Cristo sobre la consciencia humana, a diferencia de una búsqueda más agresiva por parte de la razón que apunta a la inteligibilidad en la evidencia racional. *Fides 'petens' intellectum* [la fe que pide entender].

Diciendo "pasivo" se piensa en la actitud contemplativa de la *pati divina* [el impacto de lo divino] y por tanto en la dimensión de la oración mística.

g) Esta noción de Cristo debe incluir tanto la figura del pasado histórico como la realidad del presente. La cristofanía no es una mera exégesis de textos inspirados, ni arqueología cristiana, como tampoco una reflexión meramente analítica y deductiva de aquella realidad histórica que los cristianos llaman Cristo. Cristo no pertenece sólo al pasado. La cristofanía es teología de la mejor ley y por eso no acepta la dicotomía que ha tenido lugar en los últimos siglos entre teología y filosofía[14]. En el lenguaje tradicional es tanto *fides quaerens intellectum* [la fe que intenta comprender] como *intellectus fidei* [consciencia crítica de la fe]. Una filosofía sin teología es irrelevante, y una teología sin filosofía, simple credulidad más o menos supersticiosa.

La cristología ha sido, en general, una reflexión de los cristianos que,

excepto en su primer periodo de formación, ha ignorado prácticamente las otras tradiciones del mundo. La cristofanía, en cambio, está abierta, tanto al diálogo con las otras religiones, como a la interpretación de su misma tradición sobre el trasfondo de un escenario que abraza tanto el pasado (también el llamado precristiano) como el presente (también el llamado no cristiano, incluido el secular). Esto justifica el nuevo nombre. Cristofanía no es solamente una cristología modernizada o adaptada a nuestros días. La cristofanía penetra en toda manifestación del espíritu humano. En nuestros tiempos, por ejemplo, la ciencia moderna, paradigma del espíritu secular, se ha desarrollado independientemente tanto de Dios – *etsi Deus non daretur* [aunque Dios no existiese] – como de la realidad de Cristo.

Quizá los pastores de hoy escuchen todavía el anuncio de la Encarnación, pero los Reyes Magos del presente ven y siguen estrellas muy distintas a las que sus antecesores supieron ver en Oriente. La cristofanía está constitutivamente abierta al diálogo con la mentalidad científica contemporánea. No es una disciplina recluida en los templos y en las aulas, su epifanía es «como el relámpago que parte del Oriente y brilla [se manifiesta: *φαίνεται*] hasta Occidente» (*Mt* XXIV, 27).

h) La cristofanía, estando abierta al diálogo y buscando una integración de la figura de Cristo dentro de una cosmovisión más amplia, no es una disciplina centrada exclusivamente sobre un determinado suceso del pasado, sino que aspira a ser una sabiduría sobre «el camino, la verdad y la vida» (*Jn* XIV, 6; I, 14, 7; 1 *Jn* V, 6, etc.), *intellectus mundi* [comprensión del mundo].

Esto implica una integración temática de los equivalentes homeomórficos de este misterio que los cristianos llaman Cristo, de modo que, en principio, la cristofanía no excluye a priori ninguna epifanía de lo sagrado y de lo divino, sin por ello renunciar a la tarea de discernimiento crítico. No toda epifanía de lo sagrado es una cristofanía, pero esta última intenta distinguir grados o niveles en toda hierofanía. Estudia tanto cómo las otras tradiciones han interpretado la comprensión cristiana de Cristo, como las respectivas interpretaciones de los equivalentes homeomórficos. Se entiende por equivalentes homeomórficos los símbolos y nociones que en otros sistemas de creencias o pensamiento muestran una analogía de tercer grado que los hace homeomórficos: es decir, desempeñan en los respectivos sistemas una función equivalente (no la misma)

a la que la otra noción (o las otras) desempeña en el propio. *Verbum Dei (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ) non est alligatum* [la palabra de Dios no está atada] (2 *Tim* II, 9). El *logos tou theou*, la palabra de Dios, teo-logía, no está "encadenada".

La cristofanía no debería ser un ejercicio de solipsismo cristiano. Esto vale no sólo en el ámbito individual sino también para la iglesia cristiana en su conjunto, así como para todo el entramado histórico de la humanidad, de manera especial en nuestros días. La manifestación del Cristo tiene también una repercusión cósmica.

La cristofanía interpela también a las otras culturas y es interpelada por ellas. Las otras religiones ya no son tratadas como adversarias o "paganas", sino reconocidas en su propia autocomprensión. Esto permite no sólo comprender mejor las otras tradiciones, sino también penetrar más profundamente dentro del misterio mismo de Cristo, que es como «un relámpago que recorre con su brillo todo el cielo de un extremo a otro». (*Lc* XVII, 24). El diálogo lleva a un mejor conocimiento de nosotros mismos y a una integración de la interpretación de los demás.

i) En lenguaje escolástico, las otras religiones del mundo – no como las han interpretado con frecuencia los cristianos, sino como ellas mismas se autocomprenden – son consideradas por la cristofanía que estamos proponiendo como *loci theologici*, lugares propios y legítimos de la actividad teológica. Cómo comprender adecuadamente otra religión es un problema en sí al que aquí solamente hacemos referencia. En este sentido la cristofanía osa ampliar la noción de teología como "palabra de Dios", *logos tou theou*, en el sentido del genitivo subjetivo, es decir, como "palabra *de* Dios" que nosotros podemos descubrir en toda expresión auténtica.

En el intento de explicar a buddhistas e hindúes qué significa Cristo, no con las habituales palabras *ad usum nostrorum*, para uso privado de los cristianos, sino mediante parámetros que tengan sentido en el diálogo para la otra parte, nos encontramos frente a la gran dificultad de presentar la figura de Cristo en un lenguaje en el que el cristiano no se sienta traicionado. Los contextos y los lenguajes son distintos.

2. El género literario

El lector, en especial el habituado a las clasificaciones analíticas propias del pensamiento científico, se preguntará: ¿a qué género literario

pertenece este escrito?, ¿obra exegética, estudio teológico, escrito edificante, efusión mística, impulso poético, filosofía intercultural, enfoque psicológico, confesión autobiográfica…?

La respuesta apunta a superar el dilema que subyace a tal pregunta: ¿pertenece a alguno de estos géneros o a la mezcla de algunos? De hecho, la cultura moderna casi ha olvidado esa intuición simple de las cosas que no es ni integral ni sintética, porque no se trata de la suma de los conocimientos particulares. El todo no es la suma de sus partes. Y hemos de guardarnos muy bien de decir "iguales", porque caeríamos entonces en el pensamiento algebraico o meramente calculador. Por ejemplo, $3 = 1+1+1$, pero esta ecuación no se puede aplicar a la Trinidad. Jesús nos habla del ojo sencillo. La sencillez (*Mt* VI, 22; *Lc* XI, 34) ha sido uno de los ideales de los primeros monjes y ha representado desde la antigüedad un signo de sabiduría. Si compulsivamente se quisiera poner una etiqueta a este estudio, podría clasificarse, quizás, como un escrito de "filosofía intercultural" – donde la palabra "filosofía" ha de entenderse también en sentido intercultural y no sólo como un *opus rationis*[15], como un quehacer de la razón.

Nuestro escrito quiere ser un *studium* según la definición ciceroniana[16]; en la tradición upanisádica pertenece al orden del *nididhyāsana*, contemplación que comporta la asimilación vital de aquello que ha sido escuchado en la voz de los ancianos y la elaboración personal con la propia mente[17]. Podría haberse resumido en una poesía. Pero, ¡ay de mí!, al autor le faltan las palabras; y por otra parte el lector la habría considerado más o menos como una metáfora o un testimonio personal, pero nada más que eso. El autor se ha sentido por tanto en la obligación de insertarse en la tradición antigua y contemporánea haciendo incursiones en casi todos los géneros mencionados – lo que tal vez pueda crear en los "entendidos" la sensación de que ésta no es una obra especializada – convencido como está de que la filosofía no puede escindirse en compartimentos especializados, porque ello significaría herirla en su corazón mismo. La teología (filosofía) no debe ser considerada como una ciencia deductiva ni puramente conceptual, sino, siguiendo la tradición más antigua, como una actividad del intelecto contemplativo, donde "contemplación" no traduce sólo *theoria* sino también participación activa en el *templum* de la realidad, con todas las fuerzas y luces con las que el hombre está dotado.

Se trasluce, por tanto, de forma clara un pensamiento filosófico sub-

yacente y una visión holística de la realidad; no faltan alusiones críticas a ciertos presupuestos y una interpretación personal de la tradición. El pensamiento de las distintas disciplinas no se desarrolla plenamente para no perder el hilo conductor de estas páginas, que desearían abocar a una experiencia personal de ese misterio que, como un cometa, ha guiado toda una vida.

Tres son las razones por las que mantenemos una respetuosa distancia respecto a las complejas y fascinantes cristologías clásicas, más o menos ortodoxas. La primera es un reconocimiento de la imposibilidad personal de un conocimiento exhaustivo de las profundas reflexiones sobre la tensión entre lo divino y lo humano en la figura de Cristo. La existencia de tan numerosas interpretaciones da testimonio, por otra parte, de la vitalidad de una cultura.

La segunda razón es el reconocimiento de una sospecha: la duda de que se haya llegado a un nivel de saturación conceptual que ha recorrido prácticamente todo el espectro de las posibilidades internas de un filón cultural, por amplio y profundo que sea. Afortunadamente, esto nos permite una cierta visión de síntesis y descubrir, por ejemplo, que los arquetipos, o quizás mejor los mitos, de la cultura occidental tienen una cierta uniformidad por lo menos desde hace veinticinco siglos, y que la impronta cristiana ha sido decisiva. En este sentido se ha podido escribir que «nosotros, los occidentales, somos todos cristianos»[18].

La tercera razón, que quizás esté implícita en las precedentes, es la convicción de que la humanidad se encuentra en una encrucijada, por no decir una crisis, que afecta, al menos, a los últimos seis u ocho milenios de la experiencia humana. Esto otorga una relevancia especial a la interculturalidad, no para defender un multiculturalismo ingenuo e imposible, sino para auspiciar una fecundación recíproca entre las culturas. Todo ello nos prepara para un nuevo "salto mortal" más arriesgado que el citado por Kant y Jacobi. Pero, para hacer esto, es oportuno profundizar en la sabiduría de una cultura, de modo que nos permita alcanzar un trampolín desde el cual el salto no se convierta en mortal, sino en salto de resurrección.

Esta cristofanía toca sólo de manera implícita los importantes problemas planteados por "la teología feminista". La llamada visión feminista no sólo nos ofrece una clave hermenéutica para una interpretación de la política de dominio llevada a cabo de forma más o menos inconsciente por

parte de los varones, sino que nos aproxima al sentido profundo de una cristología de la liberación[19]. Nuestra problemática no puede ignorar todo esto, pero la perspectiva que hemos adoptado nos lleva a la integración de las intuiciones feministas en un marco que abarca el dualismo masculino-femenino.

3. La manifestación divina

Todo ser es una *cristofanía*, vengo sosteniendo desde hace más de medio siglo. No se trata de "convertir" a todo el mundo al cristianismo, sino de reconocer que la naturaleza misma de nuestra realidad muestra la polaridad no dualista entre lo transcendente y lo inmanente en cada una de sus manifestaciones. La vida política, por ejemplo, no puede reducirse a una elección entre *medios* (¿para qué fines?), ni la vida religiosa al logro de un *fin* atemporal separado radicalmente del mundo temporal.

La cristofanía, aunque sea una forma concreta de expresar lo universal, libera (redime, se podría decir) la figura de Cristo de una función particular. Libera, además, tanto del monoteísmo religioso, político y filosófico como del politeísmo anárquico. Ambos desembocan en un dualismo que está en el origen de tantas guerras "civiles" en todo "lo creado"[20].

La Trinidad no es monoteísmo (sería docetismo), y su Dios no es una substancia (sería triteísmo) o un simple concepto universal (sería ateísmo). Cristo nos abre al misterio trinitario.

La divinización del hombre es un tema humano, por lo menos desde el comienzo de la conciencia histórica. En los primeros cristianos estaba vivo el recuerdo helénico cuyo eco se puede recoger todavía en un Pico della Mirandola cuando dice que el hombre ha sido creado después de que la creación estuviese acabada y que, por esto, él no tiene una naturaleza como la de los demás seres, sino que es libre de construírsela, y ser así a semejanza de Aquel que *in se ipso verae rerum substantiae perfectionem totam unit et colligit* [aquel que une y reúne en sí mismo toda la perfección de la verdadera substancia de las cosas][21].

Tal visión nos libera, especialmente en nuestros días, de una ideología muy difundida en la modernidad científica: la antropología evolucionista. Admitiendo que nuestro cuerpo pueda descender de otros animales menos desarrollados, y que nuestra alma pueda ser fruto de una evolución bioneurológica, el hombre real y concreto no es una especie perteneciente a un género "animal"; la consciencia de su 'posible' divinización

– de su aspiración al infinito, podríamos decir – lo hace esencialmente distinto. Como volveremos a ver hablando de la antropología tripartita, en el hombre hay un espíritu que lo hace entrar en comunión, en *koinōnia*, diría la Escritura (2 *Pe* I, 4), con la naturaleza divina.

Por otra parte esta divinización del hombre no consiste en una enajenación para convertirse en un Dios transcendente, algo que él no es, sino en su plenitud para llegar a ser aquello que es en potencia: *capax Dei*, como decían los escolásticos, aunque después especulaban sutilmente sobre la *potentia oboedentialis*. La verdadera divinización es plena humanización. Porque ¿qué otra cosa, si no, querían decir los Padres de la Iglesia? ¿Por qué interpretaron el misterio de Cristo de esta manera? No pretendían hacer de Cristo un (segundo) Dios, sino descubrir que Él nos revela que también nosotros podemos llegar a ser Dios. Cristo "diviniza al hombre", *θεοποιῶν ἄνθρωπον*[22]. Esta divinización tiene sentido solamente en el ámbito de la Encarnación y de la Trinidad – porque en un monoteísmo restringido resulta imposible y blasfemo[23].

Recordemos algunas afirmaciones:

«El Verbo de Dios se hizo hombre para que tú aprendas cómo el hombre puede hacerse Dios.»[24]

«El Verbo de Dios se convirtió en hombre y el Hijo de Dios en hijo del hombre para que el hombre, unido al Verbo de Dios y recibiendo la filiación, se convirtiese en hijo de Dios.»[25]

«No fuimos hechos Dioses desde el principio, sino hombres, y al final Dioses.»[26]

«Él [Cristo] se hizo hombre para divinizarnos.»[27]

Se hizo hombre, para que «también yo pueda ser hecho Dios»[28].

O también:

«La Encarnación hace de Dios un hombre a través de la divinización del hombre, y del hombre un Dios a través de la humanización (*ἀνθρώπησις*) de Dios.»[29]

«Para que yo llegue a ser Dios en la medida en que Él [se ha hecho] hombre.»[30]

«En cada uno de nosotros el hijo de Dios se hace hombre y el hijo del hombre se hace hijo de Dios.»[31]

Con un salto de casi veinte siglos, podemos citar tal vez al último gran filósofo escolástico, que subrayó la dimensión experiencial del cristianismo:

El hombre es una proyección formal de la propia realidad divina; es una ma-

nera finita de ser Dios... Dios es transcendente 'en' la persona humana, siendo ésta deiformemente Dios... El cristianismo es religión de deiformidad. De ahí que el carácter experiencial del cristianismo sea la suprema experiencia teologal[32].

La cristofanía, sin embargo, no se focaliza sobre la divinización del hombre. Esta intuición se halla en un buen número de religiones. Los textos que hemos citado nos hablan del *admirabile comercium* entre la divinidad y la humanidad.

Accepta tibi... festivitatis oblatio: ut... per haec sacrosanta commercia, in illius inveniamur forma, in quo tecum est nostra substantia [acepta la oferta de esta festividad, para que por estos sagrados intercambios alcancemos la forma de aquel en el que, contigo, está nuestra substancia], invoca la liturgia de la Navidad. La divinización tiene dos sentidos: a la divinización del hombre corresponde la humanización de Dios. Cristo es tanto la revelación de Dios (en el hombre) como la revelación del hombre (en Dios). El abismo entre lo divino y lo humano se reduce a cero en Cristo, y en nosotros se convierte en la esperanza de alcanzar la otra orilla. En el ofertorio de la Misa la unión del agua y del vino simboliza la participación de nuestra humanidad en la divinidad de Cristo[33].

La cristofanía hace referencia directa a esta humanización de Dios. Se habla, en efecto, de la nueva criatura en Cristo (2 *Cor* V, 17), del hombre nuevo (*Ef* IV, 24; *Col* III, 10) y de la renovación de todo (*Ap* XXI, 5). Sería importante, a estos efectos, comparar la visión de Cristo como el "hombre nuevo" de un Ignacio de Antioquía, *καινὸς ἄνθρωπος* (*Ad Ephesios*, 20, 1), o como "hecho hombre perfecto", *τοῦ τελείου ἀνθρώπου γενομένου* (*Ad Smyrnaeos* 4, 2), que refleja la tradición del "hombre Cristo", *ἄνθρωπος Χριστός*, de los Evangelios[34] con la visión védica del "hombre primordial" (*puruṣa*) en el cual es "recapitulada" toda la realidad[35].

En una palabra, la cristofanía nos proyecta en la luz tabórica que nos hace descubrir nuestra dimensión infinita y nos presenta lo divino en la misma luz que nos permite descubrir a Dios en su dimensión humana.

III. La experiencia cristofánica

1. La cosmovisión

Hemos dicho que la cristofanía no es una simple extensión de la cristología. Esta última intenta explicar, y si es posible entender, el 'hecho' de Cristo. La cristofanía, al ser más experiencial, concentra su atención en la luz en la que Cristo se nos manifiesta. Se descubre entonces que muchas de las afirmaciones de Jesús no sólo desencadenan el escándalo porque sacuden nuestros hábitos, sino que parecen proceder de una visión del mundo distinta.

El lema de esta introducción (que comentaremos más adelante) es un buen ejemplo de ello. No se puede entender con nuestras categorías habituales.

Otro ejemplo es todo el discurso eucarístico de Jesús (*Jn* VI, 22-67). En este punto la cosmología científica no ayuda; al contrario, ciñéndonos a ella, el discurso de Juan carece de sentido y puede aceptarse sólo metafóricamente y, además, *cum grano salis* [con reservas]. Lo mismo puede decirse de la cosmología de los judíos contemporáneos de Jesús. Tenían 'razón' al escandalizarse.

Nos hallamos frente a un dilema del que no siempre somos conscientes. Para aceptar humanamente, es decir, libremente y por tanto conscientemente, cualquier hecho o suceso, debemos intentar entenderlo intelectualmente. El famoso, problemático y generalmente mal entendido *credo quia absurdum* [creo (precisamente) porque es absurdo] de Tertuliano[36] conserva un *quia* que pertenece al orden de la razón. Nos da una razón para creer. El dilema es que para aceptar intelectualmente cualquier cosa nos vemos obligados a integrar tal hecho en nuestra cosmovisión o a modificar ésta. La mayor parte de la escolástica medieval, por citar un ejemplo significativo, creyó en el dicho *philosophia ancilla theologiae*, es decir que la filosofía estaba al servicio de la teología – y no se daba cuenta de que la llamada teología no era más que una filosofía esencialmente aristotélico-platónica que servía para comprender y estaba en la base del

dogma cristiano. Adhiriéndose a la cosmovisión helénica, convertía la teología en *ancilla philosophiae*. Incluso aquellos que más tarde defenderán una *theologia crucis*, e insultarán a la razón, se verán obligados a construir otro castillo basado en otra filosofía, como sucedió en la primera "teología" protestante.

La cristofanía que deseamos introducir resuelve el dilema aceptando la segunda parte, es decir, modificando la visión del mundo. Pero eso es posible solamente si aquella fe que nos hace creer en la realidad de Cristo es tan fuerte como para dar la vuelta a nuestros habituales parámetros de comprensión: de nuevo la *antistrofê* a la que hemos hecho referencia, más profunda que la *Umwertung* de Nietzsche.

El problema es capital. La manifestación del Cristo, es decir, la epifanía que está en la base de la cristofanía, es tan potente que, sin entrar en las categorías de la mente racional, trastorna la cosmovisión meramente racional. Lutero, entre otros muchos, había visto y sufrido el dilema y esto desencadenó su antipatía hacia los escolásticos, porque creía que su "teología" era únicamente sabiduría griega, «necedad a los ojos de Dios» (1 *Cor* III, 19). En resumen, la cristofanía requiere, además de los otros dos, el tercer ojo, que sólo la fe puede abrir. La fe que mueve montañas (*Mt* XVII, 19) y domina las plantas y los elementos (*Mt* XXI, 21; *Lc* XVII, 6; *Mc* XI, 23) bien puede modificar nuestra cosmovisión.

¿Cuál sería, por tanto, el cambio necesario a realizar en "nuestra" cosmovisión?

La pregunta carece de sentido porque las cosmovisiones no se crean a capricho. Constituyen el mito omnicomprensivo que da un sentido y coloca las cosas y los sucesos en un lugar coherente con respecto a esa visión del mundo. Dejar que brote esta nueva visión es el gran desafío de nuestro tiempo.

Una cosmovisión no es tanto el concepto que construimos del mundo (cosmología) como la visión que tenemos de la realidad tal y como ésta se nos presenta, tal y como la vemos en una relación vital entre objetividad y subjetividad. Las cosmovisiones cambian a medida que nuestros ojos se abren a nuevos aspectos de la realidad, aspectos que a su vez modifican nuestras categorías de comprensión.

Por lo que se refiere a la cosmovisión implícita en la cristofanía, podemos entreverla a partir del diálogo nocturno con Nicodemo. ¿Cómo se puede "permanecer", ser inmanente, *manere* en otro (*Jn* III, 9)? ¿Qué

quiere decir esta invitación a quedarse *en* él? No basta el recuerdo. No aquellos que dicen «¡Señor, Señor!»... (*Mt* VII, 21), no aquellos que oran con la mente pero no con el corazón (*Mt* XV, 8; *Mc* VIII, 6), no cuentan los ritos, sino el Espíritu y la verdad (*Jn* IV, 24). ¿Qué visión de la realidad subyace a estas palabras?

La respuesta de Jesús al «maestro de Israel» (*Jn* III, 10) es desconcertante y similar a la que le dio a María el arcángel Gabriel (*Lc* I, 37). No entra en una discusión de ideas, no da una respuesta técnica sobre el "cómo", sino que reafirma el valor de la experiencia inmediata y directa: *Quod vidimus testamur* [de lo que hemos visto damos testimonio] (*Jn* III, 11). De nuevo el "ver". La cristofanía es fruto de ese tipo de visión, que después busca expresarse en un lenguaje comprensible y encuentra referencia en la misma tradición, fruto de una percepción de la *fania*, de la manifestación de la realidad del Cristo.

El problema es de capital importancia. Ya nos hemos referido a la hipótesis atea del Dios superfluo: el universo funciona en cualquier caso, exista o no exista Dios. Este Dios transcendente y ausente es completamente inútil. Y lo mismo puede decirse de Cristo. Si "el misterio de Cristo" deja inalterada nuestra cosmovisión, se convierte en un asunto privado de sus "devotos", sin incidencia real en el mundo. Desafío y tarea de la cristofanía es presentar una visión del universo en la que el misterio de Cristo tenga su sitio. De lo contrario todo se reduce a frases "piadosas" y carentes de significado.

Hemos hablado de desafío. ¿En qué depositamos nuestra confianza? ¿Por ejemplo en las palabras que nos dicen que Cristo ha resucitado o en nuestras categorías científicas que nos presentan la resurrección como el fruto de una alucinación colectiva? Si nuestra "fe" es sólo creencia en las palabras de otros, evidentemente esta "fe" no puede ser aceptada por la inteligencia humana. Si existe una experiencia personal, ésta buscará el lenguaje adecuado que sólo será comprensible en el interior de una determinada cosmovisión[37]. El desafío no es baladí.

2. El mundo de la interioridad

Tal vez el lema de esta introducción resuma todo lo que vamos a decir.

Todo aquel que en estos veinte siglos haya oído hablar de aquel joven rabino, sea a Juan el Bautista, sea al último predicador, simplemente a su

propia madre o a los libros o incluso, en los países occidentales, a las piedras, todo aquel que haya oído el *kērygma*, por decirlo de forma más académica, y no se haya dejado desanimar por la indignidad de muchos intermediarios, sino que empujado por la gracia o la simple curiosidad haya querido buscarlo y preguntarle personalmente *ποῦ μένεις? – ubi manes?* [¿dónde moras?] – habrá podido escuchar la respuesta en su propio corazón: «Ven y tú mismo lo verás».

«Ven, es decir, sígueme, observa eso que desde lo profundo de tu corazón sabes que hay que hacer y ser, da un primer paso, empieza por la praxis, no por la teoría ni por lo que te dicen los demás, sólo ven y entonces verás.»

Lo que importa es la visión, la experiencia directa, como dijeron los samaritanos a la mujer del pozo (*Jn* IV, 42).

Cierta teología, que podríamos llamar elitista, contrariamente a tantos otros "venid" del maestro («venid a mí», *Mt* XI, 28; «dejad que los niños vengan a mí», *Mt* XIX, 14; *Mc* X, 14, etc.), ha querido hacernos creer que la experiencia de Cristo, y por tanto su gracia, está reservada a unos pocos que alcanzan las altas cimas de la contemplación, y que el hombre corriente, es decir, los pequeños, no pueden ni ir, ni ver nada...

¿Pero qué es lo que se ve? Se trata ante todo de "ver", por tanto de una experiencia personal y no tanto de formular una doctrina y afirmar, por ejemplo, que Jesús era un gran profeta o el Mesías esperado por el pueblo; no se trata tampoco de elaborar una teología del cristianismo, es decir de la 'recepción' del impacto de Jesús elaborada por la rica y multiforme cultura mediterránea. Si Jesús es el mismo «ayer, hoy y siempre» (*Heb* XIII, 8), también nosotros hoy, incluidos los que pertenecen a otras culturas, aun respetando la autoridad de los *seniores* de todos los tiempos, tenemos la posibilidad y probablemente también el derecho de recibir directamente el impacto de quien no rechazó ni a la samaritana, ni a la sirio-fenicia, ni a la pecadora...

Siempre se ha dicho que la fe es un don, pero quien lo recibe debe ser consciente de ello. Esta consciencia no es una evidencia doctrinal, ni una convicción racional; es una experiencia de verdad (1 *Jn* I, 1-3) y no simplemente una confianza en la experiencia ajena – por importante e imprescindible que ésta sea. En una palabra, la fe nos revela que el nom-

bre de Cristo no es sólo la denominación de un personaje histórico, sino también una realidad en nuestra vida (*Flp* II, 9-11). Ésta es una experiencia consciente, que después puede expresarse de muchas maneras. De nuevo la propia Escritura lo corrobora afirmando que «nadie puede decir 'Jesús es Señor' sino en el Espíritu» (1 *Cor* XII, 3; cf. 1 *Jn* V, 1). Pero quien hace esta afirmación es porque ha visto "algo", es decir, ha tenido una experiencia, y no porque ha aprendido una lección.

Existe, por tanto, en la base una experiencia, una unión. No se malinterprete. La palabra *experiencia* es ambigua y polisémica. No se trata aquí de una "experiencia" meramente psicológica, sino, por así decirlo, de un "toque" ontológico. Es una experiencia que transforma nuestro ser más profundo, es el sentirse atrapados por una realidad más fuerte que nos penetra y nos transforma – pero no pretendemos en este momento adentrarnos en la discusión sobre cuáles podrían ser los criterios para establecer la autenticidad de tal toque, ni sobre las diversas formas que puede adoptar esta experiencia de la plenitud humana.

Pero volvamos a la pregunta "¿qué es lo que se ve?". El mismo evangelista que relata la pregunta «¿dónde moras?, *ubi manes?*», nos da la respuesta jugando con el mismo verbo: «*Manete in me, μείνατε ἐν ἐμοί*» (*Jn* XV, 4-10; se repite nueve veces en siete versos). Permaneced, ya no *conmigo*, como la primera vez, sino *en* mí, y tan íntimamente como yo estoy en la Fuente de la realidad y de la vida[38]. Todo el discurso eucarístico de Jesús (*Jn* VI, 22-70) está centrado en este *manere:* «Quien come mi carne y bebe mi sangre permanece (*μένει*) en mí y yo en él» (*Jn* VI, 57).

Éste es el misterio de Cristo: la interpenetración, la *perichōrēsis* (*circumincessio*), dirían los Padres de la Iglesia, entre lo divino y lo humano, sin olvidar que en lo humano está también lo cósmico, como testimonia todo el discurso eucarístico de Jesús.

Manete in eo [permaneced en él], reafirma Juan como último consejo a sus "hijos" (1 *Jn* II, 28). ¿Qué quiere decir este *manere* que después Pablo interpretará como un «vivir en Cristo» (*Flp* I, 21) y como «nuestra vida» (*Col* III, 4)?

Todo cristiano está convencido, en lo más profundo de su ser, de que Cristo es una realidad, algo viviente, incluso en él. Esto podría ser lo que santo Tomás define como una "*quasi* experiencia". Tal vez el bautismo, el ambiente, la educación hacen que el cristiano reaccione frente al nombre de Jesús de modo distinto a como reaccionaría ante cualquier otro

nombre. Nos hallamos frente a un hecho sociológico común a todo cristiano.

Pero no debemos detenernos aquí y caer en la indiferencia o el olvido, como sucede a tantos cristianos a los que el agua bautismal vertida sobre su cabeza no les ha llegado hasta el corazón. Se abre entonces un doble camino que cada uno ha de recorrer de acuerdo con los talentos recibidos: la búsqueda intelectual y el camino interior. En otras palabras: debemos preguntar a la tradición quién es este Cristo y, al mismo tiempo, preguntar a nuestro corazón qué puede significar. Si la primera vía no se une a la segunda no alcanzaremos una vida cristiana auténtica – como mucho nos quedaremos como catecúmenos.

Dos modelos interpretativos nos pueden conducir a la cima de la experiencia de este *manere* el uno en el otro. Uno que podríamos llamar antropológico y otro filosófico.

El primero corresponde al universal y bien conocido fenómeno del enamoramiento. La visión de la persona amada se transforma. Los demás no ven lo que ve el enamorado. Pero hay algo más, y hablamos de un enamoramiento verdadero y no de un encaprichamiento más o menos superficial o simplemente 'endocrino', los que verdaderamente se aman viven, en cierto modo, el uno en el otro; los sufrimientos y las alegrías del uno afectan al otro. Existe una interpretación *sui generis*. No es sólo "una sola carne", como diría Pablo; hay, ante todo, un solo espíritu. Hay el permanecer el uno en el otro.

El segundo modelo, que constituye también un fenómeno universal, podría ser formulado del siguiente modo: todos los hombres, de un modo u otro, están abiertos a la transcendencia. El hombre tiene una cierta consciencia de que en la realidad hay algo más, algo mayor a todo aquello que puede captar la mirada. Generalmente a lo largo de la historia de las ideas esta apertura a la transcendencia ha sido definida como fe religiosa y el nombre más común para expresar el término de esta experiencia humana es 'lo divino' y 'Dios'. Pero se advierte que algo de esta transcendencia desciende a lo más íntimo del hombre y entonces se habla de la inmanencia de lo divino. Dios, lo sagrado, lo numinoso, o como se lo quiera llamar, está entonces en nosotros: es *in-manente*. Hay un *manere* de Dios en el hombre. Esto crea una cierta reciprocidad: Dios está en nosotros y nosotros en Dios. Pablo, haciéndose eco de la sabiduría helénica, predicó a los atenienses que *en* Dios «vivimos, nos movemos y somos» (*Hch* XVII, 28).

Efectivamente, la experiencia de la inmensidad divina es tal que no se puede admitir nada fuera de ella. Nuestro *manere,* nuestra "ex-sistencia", está por tanto en Dios. Y entonces la relación entre Dios y el hombre, en lugar de ser de pura transcendencia (que no admite relación), es de inmanencia. Dios es el misterio transcendente inmanente en nosotros. Por eso es común a diversas religiones la convicción de que quien dice haber visto al Dios transcendente no dice la verdad. *Si comprehendis non est Deus* [si entiendes no es Dios], dice san Agustín resumiendo toda la idea patrística (*Sermo* 117, c. 3, 5; PL 38, 663). Es en la inmanencia donde se descubre la transcendencia. Nos damos cuenta de que "permanecemos" en algo que, estando dentro de nosotros, es más grande que nosotros, nos transciende. La mística nos habla de ello constantemente. Baste citar la primera frase, intraducible, del *Īśā-upaniṣad*: «Todo lo que se mueve en este mundo mudable está envuelto en Dios»[39].

Ésta no es todavía la experiencia cristofánica, que no es meramente 'humana' como la primera, ni exclusivamente 'divina' como la segunda. Aún más, la experiencia cristofánica nos revela que, cuando son auténticas, ni la primera es sólo humana ni la segunda es sólo divina. En la experiencia cristofánica no es Dios el que permanece en nosotros y nosotros en él, sino una presencia teándrica o eucarística, que penetra en nosotros, que permanece en nosotros, y nosotros en ella. Por una parte es semejante a la experiencia antropológica del enamoramiento, con una diferencia: la experiencia cristofánica no es mera experiencia 'humana.' Por otra parte es semejante a la experiencia de la transcendencia (inmanencia) divina, pero con una diferencia: no es meramente presencia divina. Es humana y 'divina' en una unión *sui generis.* Es un mutuo *manere* que, aun siendo humano, presenta los caracteres de la inmanencia divina. Es un *manere* teándrico que asume la naturaleza de las dos experiencias descritas.

Aquí se vive de forma experiencial lo que después es elaborado por las diversas doctrinas. El encuentro con el Cristo participa de la naturaleza del encuentro con la persona amada y con lo divino. Sin enamoramiento y sin el silencio del *Abgrund* [abismo], no hay cristofanía, es decir, manifestación crística. La mística cristiana presenta esta polaridad no exenta de tensiones. Los propensos al conocimiento, al *jñāna*, verán el aspecto divino; los más sensibles al amor, a la *bhakti*, verán como elemento central la humanidad de Cristo.

En este sentido la cristofanía presenta una peculiaridad propia. No es una mera teofanía, pero tampoco es el mero descubrimiento amoroso del ser amado. Más que una síntesis entre ambas, que haría pensar en una *Aufhebung* (hegeliana) de las dos experiencias, es una unión no-dualista, que en cierto sentido está en la base de las dos experiencias citadas. ¿No es verdad que los enamorados tienden a divinizar al ser amado? ¿No es verdad que incluso los místicos más intelectuales tienden a antropomorfizar lo divino? La experiencia cristofánica es unitaria. No divide la inmanencia de Cristo en una parte humana y otra divina. Es una experiencia *advaita*.

Quizás el modelo escriturístico de esta experiencia es el encuentro de Damasco (*Hch* IX, 1ss.). Pablo no ha visto jamás a Jesús con el primer ojo (de los sentidos). Su visión del segundo ojo (la mente) es la de un Jesús, traidor a la Ley, que merece la muerte. En Damasco se le abre de repente el tercer ojo (el del espíritu) y ve a Jesús. Es por tanto natural que, deslumbrado, se quede ciego del primer ojo y que, lentamente, pierda también la visión del segundo ojo y vea con el tercer ojo la transformación que aquel Jesús había venido a traer. Entonces podrá decir que ha encontrado a Cristo en Jesús y hablará con la autoridad del que ha visto.

Podemos aportar dos ejemplos de otras religiones. Pero también aquí notamos algunas diferencias. La *Kṛṣṇa-bhakti* nos ofrece algo semejante, pero no igual. Kṛṣṇa es una figura humana interiorizada y viva en nuestro corazón; es inmanente en nosotros. Pero Kṛṣṇa es un *avatāra*, es decir, un descendimiento divino, no una encarnación en el sentido cristiano. Kṛṣṇa es Dios en forma humana, no un hombre-Dios – aunque en la práctica las diferencias tiendan a desvanecerse. En terminología cristiana se llamaría *docetismo* – lo que en una determinada visión *visnuita* no tiene sentido porque Viṣṇu es todo. El Kṛṣṇa del corazón, el Kṛṣṇa vivo es Dios que ha tomado forma humana, pero esta forma es ilusoria.

La figura del *guru* en algunas formas de espiritualidad neohinduistas podría relacionarse con la experiencia cristofánica. Fenomenológicamente podrían existir muchos *guru*, como muchos *avatāra*, pero la figura de muchos Cristos sería contradictoria, como es contradictoria la idea de muchos Dioses desde una perspectiva monoteísta. Sería un solo Dios – bajo aspectos diversos. Dos seres supremos e infinitos no se pueden distinguir, no serían dos. El *guru*, aunque a veces se llame *sat-guru* y *jagat-guru*, no pretende generalmente ser único ni universal. La relación es muy perso-

nal. El *guru* es tal para el *śiṣya*, el discípulo, y su papel no tiene la pretensión de una función cósmica – aunque esta tendencia haya empezado a abrirse camino recientemente, quizás por influencia cristiana.

Toda experiencia es personal y por tanto no comparable, pero, expresándonos en un lenguaje que desea ser inteligible, debemos utilizar ideas de la tradición.

La vida eucarística es la concreción de esta experiencia. No en vano una importante tradición patrística, continuada después en el medioevo y hasta la edad moderna, reconocía en la eucaristía (no, por cierto, en la comunión, como pretendieron algunos) el fármaco de la inmortalidad y la condición para la resurrección (*Jn* VI, 54)[40]. Efectivamente, en la eucaristía se encuentra a Cristo de la misma manera que se entra en contacto con un hombre: físicamente. La eucaristía es material y, simultáneamente, no es un pedazo cualquiera de pan ni un vaso cualquiera de vino, tampoco es antropofagia. Es también un encuentro espiritual. No es casual que sobre todo las religiones primordiales conozcan ritos semejantes de contacto físico con la divinidad, si bien, con otros aspectos, distintos que la eucaristía.

Sea como sea, la espiritualidad eucarística, distinta del apego a la comunión, es la forma teándrica del *manere* el uno en el otro – como dicen explícitamente los textos (*Jn* VI, 33-58).

Pero hay algo más en la experiencia cristofánica – y aquí es necesario corregir una cierta piedad tanto eucarística como crística. Dicho en pocas palabras: Jesús no es Dios, sino hijo de Dios y, como hijo, "igual" al Padre porque el Padre no se reserva nada para sí. En nuestro contexto el *manere* del que venimos hablando es un *manere* dinámico; de alguna manera transeúnte porque, como también dicen los textos, Cristo nos lleva al Padre y no se queda encerrado en nosotros. Debemos permanecer en él como él permanece en el Padre, yendo hacia Él. *Per Christum dominum nostrum*, a través del Cristo, por medio de él, acaban todas las oraciones litúrgicas. Tampoco el amor humano profundo se cierra en el amado, sino que lo transciende sin dejarlo; no es un amor cerrado, un *amor curvus*, diría el medioevo, sino un amor trinitario. Y ciertamente, cuando el enamoramiento es tal, posee la fuerza de hacernos amar también a los demás. El descubrimiento de la inmanencia del Cristo no se detiene en nuestro ego; nos catapulta hacia el Padre, y desde él a todo el universo. Como in-

tentaremos explicar más adelante, la experiencia cristofánica nos abre a una experiencia cosmoteándrica.

Resumiendo, la cristofanía no es una manifestación de Dios, ni el encuentro con el humano amado. Es una "*fania*" *sui generis*. De aquí la reacción visceral contra toda comparación por parte de aquellos que han realizado la experiencia de Jesús el Cristo. Y sin embargo el pensamiento crítico es legítimo.

Quizás la mejor descripción de la autoconsciencia cristiana se encuentra en la doxología final de Pablo a los Romanos (*Rom* XVI, 25-26): Jesucristo, «según la revelación del misterio escondido por los siglos eternos, *κατὰ ἀποκάλυψιν μυστηρίου χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένον*, se ha manifestado ahora (*νῦν δὲ ἐφανερώθη*)» (Cf. *Col* I, 26).

Este "ahora" es lo que nos importa y las páginas siguientes son un intento de sumergirnos en esta luz.

3. El lenguaje místico

Mucho se ha escrito sobre el lenguaje místico[41]. Es oportuno recordar la condena del Maestro Eckhart y de otros por frases *ut sonant* [*como* suenan], sin considerar el contexto *ubi sonant* [*donde* suenan] – y olvidando además que las palabras sólo "suenan" allí donde "resuenan", es decir, en nuestros corazones. Tal distinción implica que no existe un lenguaje objetivo, definido a veces como "literal", en la interpretación de los textos sean o no sagrados. En cualquier caso, nuestra observación lingüística va más allá de estas polémicas y desearía introducir una perspectiva intercultural olvidada generalmente por la cultura moderna dominante, que utiliza el lenguaje como un sistema de signos conceptuales – a excepción de los poetas, a quienes se les concede la "licencia" de hablar metafóricamente. *Formalissime semper loquitor divus Thomas* [el divino Tomás habla siempre de modo rigurosamente cuidado] era un dicho de la escolástica posterior. Se discute de teología y también de fe como si se discutiese de álgebra. No hay por tanto que sorprenderse de que el lenguaje místico sea descrito también por los epígonos de la modernidad como *obscurus, involutus, elevatus, sublimis, abstractus et quadam tenus inflatus* [oscuro, embrollado, elevado, sublime, abstracto y hasta cierto punto engolado][42], por citar a los simpatizantes y no a los adversarios.

Basta con rozar otra cultura para darse cuenta de que el lenguaje no es un álgebra conceptual que indica de forma más o menos unívoca la *res*

significata [la cosa significada], sino un sistema de *símbolos* que exigen en el que escucha una sintonía y una participación especial – y doble esfuerzo en el lector que ni ve ni siente ni conoce a quien escribe.

«¿No será que la falta de claridad [*Unklarheit*] del lenguaje de la mística especulativa [alemana] es ante todo *nuestra* falta de claridad?» – se pregunta un óptimo conocedor de la tradición mística[43]. Esto no quiere decir que no sea posible una crítica ni que no sea necesaria una cierta empatía psicológica para comprender el lenguaje del otro. Quiere decir sin embargo que todo lenguaje completo es un complejo sistema objetivo-subjetivo, cultural y temporal y sobre todo de niveles de consciencia – y de conocimiento. Cuando la teología tradicional exigía la fe para cultivar dicha ciencia, no quería excluir a nadie por un prejuicio elitista (a pesar de los abusos), sino que deseaba recordar que hay que estar en la misma longitud de onda, por decirlo con lenguaje moderno, para comprender lo que se dice.

Toda expresión que no se limite a respetar conceptos ya establecidos, a juguetear con ellos, sino que desee verbalizar una experiencia profunda y sufrida debe de alguna manera crear su propio lenguaje, aunque sea con palabras ya consagradas.

En las páginas siguientes he intentado ser lo más sencillo y claro posible, evitando poesía y metáfora, pero las palabras son símbolos y no conceptos. Una cristofanía que tenga presentes las otras tradiciones religiosas de la humanidad no puede pretender que se acepte el álgebra conceptual de Occidente como un paradigma neutro y universal. Después de Parménides parece que los conceptos no son sino sustitutivos de la cosa – de la realidad. Se aceptan las ideas de origen platónico pero se los vacía de su consistencia ontológica (quizás a través del *transfert* agustiniano a ideas divinas) y se convierten en simples signos algebraicos[44].

Se ha dicho que el sentido del lenguaje es su uso, pero ¿por parte de quién? Naturalmente de quien sabe imponerse, del poder. El lenguaje de los fuertes se ha convertido en un arma. Un discurso cristiano debe ser consciente de este uso (abuso) por parte de los detentores del poder. «Se nos pedirá cuenta de toda palabra infundada» – y por tanto vana, sin energía: *ῥῆμα ἀργόν* (*Mt* XII, 26).

La mística utiliza un lenguaje más directo e inmediato. Concluyamos esta introducción con un comentario a una frase de santa Teresa de Ávi-

la que dio lugar a un debate entre su hermano don Lorenzo de Cepeda, Juan de la Cruz, otras personas y las monjas, en ausencia de Teresa.

La santa oyó de Cristo las siguientes palabras: «Teresa, búscate en mí; búscame en ti»[45], que inspiraron el poema del que reproducimos dos estrofas. Esta poesía nos parece una de las más bellas expresiones de la experiencia cristofánica. No en vano esta "fémina inquieta y andariega", como la describió uno de los que la denigraban, fue la gran enamorada de la humanidad de Cristo.

Alma, buscarte has en Mí,
Y a Mí buscarme has en ti.
...
Fuiste por amor criada
Hermosa, bella, y ansí
En mis entrañas pintada,
Si te pierdes, mi amada,
Alma, buscarte has en Mí.
...
Y si acaso no supieres
Donde me hallarás a Mí,
No andes de aquí para allí,
Sino, si hallarme quisieres
A Mí buscarme has en ti[46].

Permítasenos comentar el poema manteniendo la primera persona.
El hombre es un peregrino, todavía en camino, un buscador, un "ser" que todavía no es, un devenir.

«Alma, busca, no te detengas, no te engañes: tu ser no está terminado, no es perfecto, es todavía no-hecho.»

Esta búsqueda es el propio dinamismo de la Vida. Trae de nuevo a la mente la significativa expresión del salmo tantas veces comentado por la mística cristiana en su versión latina: *Semel locutus est Deus, duo haec audivi* [Dios ha hablado una vez, dos veces lo he oído] (*Sal* LXI, 12; hebreo LXII, 11)[47].

Una sola *locutio* le fue dada a Teresa: busca.
Pero Teresa escuchó dos invitaciones: búscate, búscame.

Búscate

Toda la sabiduría del mundo nos lo repite: "conócete a ti mismo", "pregúntate quién eres", "entra en tu interior", "descubre tu corazón"...

Ésta es la invitación a la *experiencia autofánica*, a conocer la manifestación de la realidad que nosotros somos y de la que debemos ser siempre más y más conscientes para ser dueños de nuestra vida: libres. Libres para alcanzar nuestra libertad – liberación, *sōtēria*, *mokṣa*.

Búscame

La mayor parte de las tradiciones de la humanidad nos invitan a abrirnos a la transcendencia. Esta búsqueda humana no finaliza en nosotros: "busca a Dios", "ponte en camino hacia el infinito", "ábrete al *nirvāṇa*", "sal de ti mismo", "despiértate", "siempre adelante"...

Ésta es la invitación a la *experiencia teofánica*, a conocer la luz, que no viene de nosotros, que nos ilumina y nos transforma – para que lleguemos a ver plenamente lo que estamos llamados a ser.

Hasta aquí nada nuevo. Pero Teresa oyó más, escuchó otros dos mensajes:

búscate, *en mí*;
búscame, *en ti*.

Ésta es la *experiencia cristofánica* que desearíamos comentar. No es una mera búsqueda de sí en sí mismo, una introspección más o menos egocéntrica. No es tampoco una simple búsqueda del Otro en la transcendencia, un salir más o menos total de nosotros mismos. Es un buscarse en un icono que, estando en nuestro sí-mismo más profundo, no nos enajena; Cristo es un hombre como nosotros, pero que, al mismo tiempo, siendo infinitamente superior a nosotros [Cristo es hijo de Dios, irradiación, esplendor (*ἀπαύγασμα*) de su gloria (*Heb* I, 3)], no nos permite encerrarnos en nosotros mismos. Nos buscamos a nosotros buscando a Cristo; buscamos a Cristo buscándonos a nosotros.

El *búscate en mí* comprende tres momentos:

a) «*Búscate en mí – vaciándote de ti.*

De lo contrario no puedes ni siquiera empezar a buscar: te buscarías solamente a ti mismo, con el peligro de desembocar en el solipsismo, en la autodivinización, en el egocentrismo, en el narcisismo, etc. No me puedes buscar si estás lleno de ti – debes vaciarte.»

Todas las tradiciones ponen ésta como la primera condición – *Wu wei*, *śūnyatā*, *asat*, *μὴ ὄν*, *ὑπὲρ ὄν*, *πένθος*, *nihil*, *Gelassenheit*, *desasimiento*, *noche oscura*, *abandono*, *indiferencia*... –, sea cual sea la interpretación de ese impulso (gracia, *karma*, esfuerzo, destino, naturaleza profunda...).

Éste es el principio de la vida propiamente humana, de la Vida. Sin tal inicio (iniciación) seguimos siendo una especie del género animal, no hemos nacido todavía a nuestra verdadera naturaleza. Prácticamente todas las culturas humanas conocen ritos de iniciación a la Vida. El bautismo carece de sentido para un animal.

Para buscarnos en "él" tenemos que hacer el vacío en nosotros mismos. Este vaciamiento equivale a una muerte. Sin esta muerte total a uno mismo no se puede resucitar y permanecemos moribundos durante toda la existencia temporal. Sería patológico quedarse anclados en un ascetismo negativo y necrófilo, tal vez incluso suicida, pero sin este primer paso, la *compunctio cordis* monástica, la *metanoia* del Evangelio o la meditación sobre la vaciedad, no hay vida plenamente humana. En términos cristianos la remoción del "pecado original" es el inicio de la nueva vida.

b) «*Búscate en mí – saliendo de ti.*

De lo contrario no te encontrarás. Tu identidad, lo que tú buscas, no está en ti; debes salir hacia el Otro. No puedes buscar si no abandonas todo lo que 'posees' – debes salir de ti.»

Pero como el otro es Otro, no hay camino, no hay sendas trazadas e indicadas. El gran desconocido no puede ser buscado como un conocido: *y por aquí no [h]ay camino*, *avijñātaṃ vijānatāṃ*, *ἀγνωσία*, *rayo de tiniebla*, *cloud of unknowing*, el tao que se puede nombrar no es el tao...

No podemos llegar a la transcendencia, pero tampoco podemos quedarnos encerrados en la inmanencia; debemos abrirnos a la transcenden-

cia – sólo abrirnos, porque no podemos atravesar el abismo sin anularlo. Una vez más la desesperación nos abre a la esperanza.

«"¿Cómo puede ser esto? No conozco varón" (*Lc* I, 34) – no conozco ni el camino ni la meta.

Búscate en Mí; este otro soy yo; descubre el único Otro que, no siendo propiamente otro, te permite ser tú misma, que rompe tu aislamiento respetando tu unicidad. Y si dejas que el amor penetre en ti descubrirás que ese Otro no es otro, sino un Mí – que soy Yo.

Descubrirás en Mí un microcosmos; no un pequeño mundo, sino el mundo entero en pequeño, miniaturizado. Empezarás entonces a descubrir todo el mundo en Mí, y este descubrimiento te hará solidario con el universo y te revelará, en Mí, todos los niveles de la realidad. No puedes sentirte sola. Eres un microcosmos.»

Entonces el *nihil mundani* (a pesar del sentido peyorativo que a veces han adquirido las palabras) *a me alienum puto* [nada del mundo lo considero ajeno a mí] se volverá connatural a nosotros y lo de dentro no será enemigo de lo de fuera, como dice el *Evangelio de Tomás*.

El hombre es un peregrino, pero el *peregrinar* no es un viajar hacia una meta conocida, y menos aún una excursión turística en busca de sensaciones exóticas. La vida humana es un ponerse en camino hacia la arriesgada aventura del ser o del no-ser, como dice una *upaniṣad* (*astiti nāstiti; KU* I, 1, 20). Abram salió de Ur y no sabía a dónde iba (*Gn* XII, 1; *Heb* XI, 8). «Vete y deja todo lo que tienes» (cf. *Mt* XIX, 21). Todas las literaturas del mundo nos hablan de ello. Hay que partir a la búsqueda del Grial, de la princesa, del tesoro, del cielo, de lo desconocido, de la felicidad..., de Dios.

c) *«Búscate en mí – descubriéndoMe.*

De lo contrario descubrirás únicamente un no-tú. DescubriéndoMe descubrirás en Mí un *mikrotheos*; no un pequeño Dios, sino Dios a medida humana, un Dios encarnado. El camino hacia Mí no tiene fin; no se acaba nunca.»

La realidad 'última' se escapa y lentamente se entrevé la causa: porque esta realidad está también en nosotros, somos también nosotros y no po-

demos enajenarnos, es decir, dejar de ser nosotros mismos. Descubrimos entonces que este Mí no nos es ajeno, que nosotros mismos estamos implicados.

En este nivel el conocimiento objetivo ya no es posible: el conocimiento implica igualmente al sujeto. Es la intuición mística, la visión del tercer ojo, la consciencia de la 'realización' – que nunca se acaba (de hecho es infinita).

Dios (el infinito, la realidad, el absoluto o, también, el *nirvāṇa*...) no es un objeto, ni para el pensamiento ni para la plegaria. El tercer ojo no compite con el ojo intelectual; pertenece a otro orden.

No sólo descubrimos toda la realidad en nosotros, sino que al mismo tiempo nos hacemos conscientes de que nosotros mismos somos la realidad. El considerarnos parte de esta realidad es una metáfora burda y *excesivamente* espacial. Somos más bien imágenes, iconos de toda la realidad. Levantemos el *velamen essendi* (Maestro Eckhart) [el velo del ser] para entrever el *mikrotheos* que somos. Clemente de Alejandría tiene una imagen bellísima: «Todo lo que aparece velado contiene las verdades mayores... como las formas... resultan más atractivas cuando permiten adivinar su belleza bajo túnicas ligeras» (*Stromata* V, 9).

También aquí hallamos un tema casi universal. La perla no está lejos. *Noli foras ire...*[48], el tesoro está bajo tu casa, cierra las ventanas y los ojos; «esto eres tú, oh Śvetaketu» (*CU* VI, 8, 7, etc.). Este Mí no es una abstracción, tiene una cara reconocible. El amante descubre a la amada...

«*Búscate en Mí*. Pero esto no es más que la introducción. *Te* buscas, debes buscarte, estás obligado a buscarte, a saber quién eres. Pero esto debes hacerlo fuera de ti (por eso buscas) sin salir de ti – de lo contrario no te encontrarás, encontrarás a otro, te enajenarás.»

El *γνῶθι σεαυτόν*, *(a)gnosce te ipsum*, "conócete a ti mismo", es un imperativo de la naturaleza humana. Sin embargo no nos podemos conocer como objetos porque no somos objetos. Deberíamos conocernos como sujetos, pero el pleno autoconocimiento no es posible: el quién conocido no es el quien que conoce.

«No puedes buscarte en las cosas. Ellas no son tú – y si te encontrases entre ellas serías simplemente una cosa. Tampoco puedes buscarte en un

Dios transcendente porque no te es posible y, si lo fuese, ese Dios ya no sería transcendente o tú ya no serías tú, tu yo. Debes por tanto buscarte en *Mí*, y esto te permitirá ser la que eres. Debes buscarte buscándo-*Me*.»

Eso nos lleva al segundo momento: eso que buscamos sólo puede estar en nosotros.

Búscame en ti

También aquí podemos distinguir tres niveles:

a) *«Búscame en ti – como tu "tú" más profundo.»*

Es la "peregrinación hacia el *ātman*" (Śaṅkara), la búsqueda del Ser (Parménides), el caminar hacia la tierra prometida (Moisés).

«Pero al principio no encontrarás en ti nada que sea semejante a Mí. Sólo hallarás en ti ego-ísmo, pequeñez, limitación. ¿Mas y si tú no fueses eso?

¿Has olvidado que eres "bella y hermosa y en mis entrañas pintada"? Si Me buscas en ti encontrarás esta bondad, belleza y verdad que hay en ti, descubrirás tu dignidad y tendrás confianza en ti misma. ¿Cómo puedes creer en Mí si no crees en ti, que es el sujeto de tu creer?»

La honra humana, esa honra que en la España de Teresa estaba tan fuertemente presente, no es el prestigio o la fama como creían Aristóteles, Cicerón o Tomás de Aquino, no es la reputación social, por muy importante que sea, sino la honra de la misma persona humana, la dignidad de cada uno de nosotros. Si perdemos autoestima, confianza en nosotros mismos, difícilmente podremos estimar a los demás y tener fe en 'Dios'.

Por eso este "búscame" viene después del "búscate". No podemos buscar a 'Dios' si no tenemos confianza en quien busca. La "muerte de Dios" es la consecuencia de la muerte del sujeto para quien Dios pudiera ser Dios. La crisis de nuestro tiempo es, ante todo, la crisis del hombre, que hemos reducido a un factor económico en el poderoso engranaje de la competitividad. Aunque las 'olimpíadas' de san Pablo (1 *Cor* IX, 24-27, etc.) no sean las nuestras, se trata en cualquier caso de una metáfora poco feliz. Después de todo el vencedor no es el que corre mucho (*Rom* IX, 16, etc.). Para buscar la perla, el reino de Dios, la verdad, la jus-

ticia, la belleza..., en nosotros, hemos de tener esa autoestima que hace creíble que en nosotros hay algo que merece la pena. El hombre, como ya hemos dicho, es algo muy distinto a un animal con un gran cerebro.

b) *«Búscame en ti – como tu "tú".»*

Es difícil estar convencidos de nuestra dignidad, aun cuando llegásemos a alcanzar este nivel profundo. No todo lo que hay allí dentro es puro. El misticismo corre el riesgo de idealizar al hombre y olvidar la condición humana. Nuestra búsqueda de "él" en nosotros no puede olvidar los riesgos de un espejismo.

«Búscame tú, búscame por tanto tal y como eres; eres tú quien me busca y eres tú quien me encuentra no como un otro sino como un tú en la intimidad de tu ser. Tú me descubres y me hablas como a un amigo, a un amado, es decir, como un tú que está en relación contigo. Sólo cuando hayas hecho este descubrimiento te darás cuenta de que el silencio de este tú revela algo insospechado. Has vencido el dualismo porque este tú lo vives como un tú tuyo, pero no has superado el monismo.»

Ni monismo ni dualismo. La realidad es *advitīyam*, no dualista, como proclama la *upaniṣad* (*CU* VI, 2, 1). El diálogo es un *διὰ τὸν λόγον*, un atravesar el *logos*, en el Espíritu. Si buscamos al Yo en nosotros sólo lo podemos encontrar en conexión con nosotros, no separado de nosotros, o sea como a un "tú". Nos abrimos a la vida de oración: nos dirigimos a "él" como un tú, lo llamamos "tú". La personificación de lo que amamos y buscamos es innata a la naturaleza humana. El hablar de él como un tú nos da una gran sensación de confianza y seguridad, como refleja la literatura de todo el mundo. Pero este tú raramente responde y casi nunca en forma directa. Se pierde la primera inocencia y surge la duda de que todo sea una proyección – quizás de nuestros deseos insatisfechos. Influidos por un exceso de psicología o desanimados por la "noche oscura del alma" muchos se descorazonan y se vuelven atrás (*Lc* IX, 62).

Pero la peregrinación no termina aquí.

c) *«Búscame en ti – como tu yo.*

Búscame en ti porque fuera de ti no me encontrarás. Soy yo el que te dice que debes buscarme en ti. No es tuya la iniciativa. Me has descu-

bierto como un "tú", pero es precisamente este "tú" el que se dirige a ti como a su tú. "Yo soy" y, por tanto, "tú eres", *tat tvam asi!* Tú eres mía no tanto como propiedad de un dueño o de un Dios creador, sino que tú eres precisamente mi tú – y Yo te llamo tú. Tú me eres querida, como dice la *Gītā*. Tú eres mi hija, como dice el *Evangelio*. Búscame, no como un otro, no como Dos, no como Uno, sino como el Yo que yo soy, que hace que tú seas – un tú, mi tú. Eres "tú" la que eres un "tú", no Yo.»

Estamos ahora frente al salto mortal: él no es un otro, no lo puede ser si lo busco en mí. El otro es enajenante, descorazonador. El gran peligro, la gran trampa es abandonar ese impulso hacia la búsqueda y detenerse. Esta parada es mortal.

Nos detenemos cuando renunciamos al camino, porque si Dios es el Otro, la meta es inalcanzable. Esto es dualismo. Pero ¿tiene la criatura que resignarse a ser siempre criatura? ¿No seremos jamás Dios? ¿Hemos de resignarnos a ser siempre como Sísifo? ¿Está el hombre condenado a ser un simple animal racional y a tener que "aceptar las cosas como son"? El hombre se rebela porque quiere más. El eco de la serpiente "seréis como Dioses" resuena todavía en nuestros oídos y esta aspiración nunca se ha apagado en la naturaleza humana. El segundo Adán nos ofrece una esperanza todavía más atrevida: «No seréis *como* Dioses, sino que estáis llamados a ser hijos de Dios mismo, a ser una sola cosa con el Hijo, totalmente divinizados».

El dualismo hace de esta aspiración un sueño orgulloso. El abismo no puede ser atravesado. Entonces el hombre, que tiene sed de infinito, se descorazona y se cansa del peregrinar que no satisface su inquietud. Abandona a Dios y se arroja a las cosas de este mundo, a construir la "ciudad humana", a edificar un "mundo mejor", a soñar con un paraíso perdido, a proyectar en el futuro sus frustradas esperanzas. Pero este futuro no llega nunca y la vida es breve. Tal vez el marxismo haya sido el último sueño mesiánico en un futuro histórico. El capitalismo ni siquiera se lo promete a todos, sólo a los vencedores (en la guerra de la competitividad).

El hombre, entonces, ya que su Dios se ha retirado a la transcendencia y lo ha abandonado, se consagra al trabajo sobre las cosas, a convertirse en su dueño, a ser su Señor. Surge, poderoso, el mundo de la tecnociencia moderna. Por lo menos podrá construirse una torre de Babel, un gobier-

no mundial y otras cosas por el estilo – todo bajo nuestro control, naturalmente. Pero, al final, lentamente, también el proyecto humano parece derrumbarse, igual que el designio divino de un Creador: el clamor de los vencedores no consigue ahogar los gritos de los esclavos, de los oprimidos y de todos los holocaustos de la historia.

La inquietud pertenece a la naturaleza humana y, desde la antigüedad, quienes se creen los mejores, para evitar las fauces de Caribdis de un tiempo lineal y de una derrota histórica, caen en los torbellinos de Escila y son engullidos por el abismo de una divinidad que niega el mundo, abismo del que ya no consiguen salir. Es el monismo en el que desemboca el hombre que quiere librarse por sus propios medios del dualismo: el mundo sería ilusorio, o por lo menos provisional, y la personalidad un engaño. El *unum, ekam, ἕν* es el todo. Nuestro peregrinar sería entonces del "solo hacia el solo" (Plotino, *Enéadas* V, 1, 6; VI, 9, 11). Se abandona la "ciudad terrestre" y no se instala uno en la "ciudad celeste". Es la espiritualidad desencarnada, acósmica.

En ambos casos se acabó el dinamismo, la búsqueda. El *búscame* cesa y la vida cesa. En el primer caso el hombre se queda solamente en "hombre" y se conforma con ser un buen hombre. La ética se convierte en religión. En el segundo caso el hombre se convierte en Dios y se consuela creyendo que no necesita ya un "Consolador" porque ya se ha transmutado en Dios. Toda la historia de la espiritualidad humana está atravesada por esta tensión: o el Hombre o Dios; o la epifanía humanística y atea o la teofanía deshumanizante y monoteísta. Falta un mediador, una cristofanía simultáneamente humana y divina. Ni el hombre es la medida de todas las cosas (Protágoras, *Fragmento* I B) ni Dios es el *metron* de todo (Platón, *Nomoi* 716, c.; cf. *Kratil.* 385 a 6 y *Theat.* 152 a 2-4), sino la Trinidad – como veían los pitagóricos, recordados en su día por Ficino (*De amore* II, 1). El *búscame* no se puede separar del *búscate*. El *mí* y el *ti* son correlativos. El *metron* es humano y divino, teándrico – más aún, cosmoteándrico.

Éste es el tercer nivel: el descubrimiento del Yo. Aquí la Trinidad o el *advaita* son centrales.

«"Tú" no eres yo. "Tú" eres un "tú" que está en Mí, un "tú" que yo hago brotar – amando. Buscándome en ti descubres que soy Yo el que te empuja a buscar para darte la Vida en tu propia búsqueda. Tú descubres

el Yo siendo tú, siendo *tú* misma, siendo el tú del Yo. Yo y sólo el Yo puede decir *ahambrahmāsmi* [yo soy *brahman*], *YHWH* [yo soy el que soy]; pero tú puedes decir mucho más que "tú eres brahman", puedes hacer algo más grande que rezarme como un tú, como tu tú.

Tú puedes unirte a mí y, sin dejar de ser tú, hacer la experiencia de que *tú eres*, porque Yo digo "Yo soy tú", aunque tú no puedas decir "tú soy (yo)". Podrías como mucho decir "tú eres Yo [el Yo]"; pero el "tú eres" no es el "Yo soy".»

Tiene lugar entonces el salto mortal. Dios no es el tú, mi tú, mi posesión – como en tantas espiritualidades poco sanas. Yo no soy yo, *mi* yo. Dios es el Yo y yo me descubro "tú", su tú. Dios es el Yo, y yo soy su Tú. Es el Yo que habla y que nosotros escuchamos – no como esclavos, no como criaturas, sino como hijos (hijos en el Hijo) en el Espíritu. Ésta es la vida trinitaria, ésta es la experiencia cristofánica: ni el mero dualismo de la criaturidad, de la mundaneidad, ni la simplificación monista de la divinización.

Qué sea o quién sea este Cristo que le ha hablado a Teresa es el punto focal de nuestro libro.

Segunda parte

El misticismo de Jesús el Cristo: la experiencia de Jesús

Τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ

Tened en vosotros los mismos sentimientos
[la experiencia conscientemente vivida]
que [hubo] en Cristo Jesús.

(*Flp* II, 5)

I. Aproximación

Lo que era desde el principio,
lo que hemos oído,
lo que hemos visto con nuestros ojos,
lo que hemos contemplado
y que nuestras manos tocaron:
la Palabra de Vida.
Y la Vida se manifestó [ἐφανερώθη]
y la hemos visto
y damos testimonio de ella
y os la anunciamos a vosotros:
la Vida eterna,
que estaba con el Padre
y que ha sido manifestada [ἐφανερώθη].
(1 *Jn* I, 1-2)

Este testimonio apasionado nos introduce directamente en nuestro tema. Dos veces nos habla su autor de la cristofanía, identificada en ambos casos con la Vida, con la «Vida que estaba en él [y que] era la luz de los hombres» (*Jn* I, 4).

La acogida de esta cristofanía nos da «el poder de convertirnos en hijos de Dios» (*Jn* I, 12), y si hijos, también nosotros podemos "oír", "ver", "contemplar" y "tocar" la "Palabra de Vida".

Se trata de una experiencia que nos da el poder de descubrirnos a nosotros mismos y comprobar lo que otros cuentan. Dionisio Areopagita nos habla del "poder de distinguir olores" (*Coelestis Hierarchia* XV, 3).

Suponiendo que sea Juan el autor de nuestro lema, la cristofanía nos invita no sólo a comprender su testimonio sino a vivir su misma experiencia, permitiendo que el sonido de sus palabras resuene también en nosotros. Después de todo las palabras de Juan son también fruto de una mediación, la mediación de sus ojos y de sus manos. Muchos otros han

visto y tocado esa "manifestación" y no nos han dejado el mismo testimonio. Esto significa que nuestra situación no es esencialmente diferente. La fe en Cristo no depende de los últimos pergaminos del Mar Muerto. También nosotros podemos "oír", "ver", "contemplar" y "tocar" como Juan la "Palabra de Vida". El pensamiento cristiano, sobre todo el latino y moderno, se ha detenido demasiado poco en la luz tabórica, que no es una alucinación ni una proyección intelectual sobre la realidad, sino una visión de un aspecto de lo real que nos envuelve a nosotros mismos (cf. *Mt* XVII, 1s.; *Mc* IX, 2s.; *Lc* IX, 28s.; 2 *Pe* I, 16s.). La "transfiguración" transforma también al observador.

Intentaremos describir esta aproximación existencial.

1. El problema

Prolegómenos

Ante todo es obligada una breve descripción del sentido en que usamos algunas palabras clave.

Entendemos por *misticismo* todo lo que se refiere a la experiencia o experiencias últimas de la realidad. Esta experiencia última de la realidad es el *locus* de la experiencia mística[49].

La palabra *realidad* se emplea aquí como la palabra más amplia que abarca todo lo que, de algún modo, entra en nuestra consciencia – también como impensable, inefable, no-existente y similares.

Entendemos por *último* la irreductibilidad intelectual. Algo es *último* cuando no puede ser reducido a algo ulterior, cuando la secuencia de los pensamientos se detiene, cuando la idea no puede ser deducida de otra más general y cierta o cuando la intuición no va más allá. Platón lo definiría como "el principio sin [ulterior] fundamento" (ἀρχὴ ἀνυπόθετος, *Rep.* 510 b). Abhinavagupta lo llamaría *anuttaram*, lo que no puede ser superado (*Parātrīśikā-vivaraṇa* 1). Pero lo que es último para un determinado individuo o grupo no tiene por qué ser necesariamente último para todos los demás (al contrario que Platón en 511 b, que define ἀνυπόθετος como el "principio de todo": τοῦ παντὸς ἀρχή). Uno de los descubrimientos más fascinantes en la praxis del diálogo es la constatación de que lo que para mí es indiscutible o evidente, es decir, último, para mi interlocutor puede ser discutible y en manera alguna último. Lo que yo doy por descontado no tiene por qué estar de acuerdo con el mito de mi interlocutor.

Por *experiencia* entendemos una inmediatez consciente, es decir, la consciencia de algo presente de manera inmediata. En la experiencia no hay intermediario ni mediación. El campo de la experiencia es la consciencia humana. Podría decirse que la experiencia está radicada en el *turīya* de la *Māṇḍūkya-upaniṣad*, del que como materia prima se derivan todos los estados de consciencia. La experiencia está en la base de todo fenómeno cognitivo, de los sentidos, del intelecto o de cualquier otro órgano mediante el cual entremos en contacto con la realidad – sin especificar si, y en qué medida, la realidad es susceptible de tener diversos grados, o somos nosotros los que la dividimos.

Cualquier experiencia es, en ese sentido, última. En cuanto experiencia no puede derivar de ninguna otra cosa ni deducirse de otra instancia. Pero la experiencia que puedo tener al tocar un palo (que mis ojos ven partido si está semisumergido oblicuamente en el agua) no representa una experiencia última para mi mente, en la medida en que ésta puede interpretar la totalidad del fenómeno de distinta manera y adjudicarle diversos niveles de realidad o apariencia. Esa serpiente que veo con la imaginación en mi paseo crepuscular, según el símil popular del vedānta, ¿es realmente una serpiente o quizás una cuerda que luego mi mente me descubre? Y lo que yo considero con mi mente una cuerda ¿no es tal vez una manifestación divina y en absoluto una simple cuerda?

La *realidad última* es, por consiguiente, una realidad que no me está permitido deducir de ninguna otra cosa o reducir a cualquier otra cosa.

La *experiencia mística* vendría a significar, en ese caso, esa experiencia que nos revela la realidad última, tal como la hemos descrito.

Ésta es sólo una descripción formal, y no podría ser de otra manera, porque tiene una pretensión de validez por encima de las muchas interpretaciones posibles. Dejemos abierta la cuestión de qué puede ser efectivamente esta realidad última. Ésta es ya una pregunta post-experiencial. También la ultimidad es relativa en función del camino que se recorre para alcanzarla.

Se acostumbra hablar de "unión con lo divino" (mediante el amor o el conocimiento), "contacto con lo sagrado", etc. Aunque compartamos la mayor parte de estas descripciones en el seno de sus contextos respectivos, no podemos limitar la consciencia mística a una visión teísta o deísta de la realidad, ni a un fenómeno 'religioso' en el sentido 'confesional'

de la palabra. En cualquier caso el misticismo tiene poco que ver con fenómenos paranormales o parapsicológicos.

Un primer problema es si, verdaderamente, es posible hablar de tal experiencia. Toda palabra debe callar y se derrite junto con la mente que la piensa (cf. *TU* II, 9, 1) o, como dicen la tradición védica, la tradición cristiana, y tantas otras: "Al principio era la palabra", pero el Principio no es la palabra. El Principio es el Silencio, es decir, el Padre del que brota la Palabra, escribió hacia el final del siglo primero el mártir san Ignacio de Antioquía: «El Dios uno se manifestó (φανερώσας) a través de su Hijo Jesucristo, el cual es su Palabra salida del Silencio»[50].

De todas maneras nosotros hablamos de ello, como hablamos del silencio[51].

El campo de la conciencia (consciencia) es mucho más amplio que el de la inteligibilidad. «La inteligencia no es más que la consciencia cubierta por el velo de la ignorancia» (*Tripura Rahasya* 21). Nos damos cuenta de que "existe" lo ininteligible aunque no lo comprendamos.

Un segundo problema es si verdaderamente resulta posible comparar tales experiencias diferentes: problema complejo, porque los propios contextos son diferentes. Se precisa una "hermenéutica diatópica", es decir, una interpretación que no sólo supere la divergencia temporal ("hermenéutica diacrónica"), sino además la de los diversos lugares (*topoi*) que no han tenido relación directa entre sí, de manera que no se pueden asumir a priori presupuestos comunes.

Se ha preguntado por ejemplo, en el ámbito cristiano de la India, ya desde el tiempo de Brahamabandhav Upadhyaya, y más recientemente en el caso de Abhiṣiktānanda, cuál es la relación entre la experiencia religiosa cristiana y la *advaita*[52]. Es necesario, para empezar, describir ambas experiencias en sus respectivos contextos: personal/no-personal, histórico/no-histórico, bíblico/upanisádico, dualista/monista, etc.[53] No es posible ninguna comparación entre dos experiencias últimas[54]. No existe ningún punto de referencia meta-último neutral. Toda pregunta implica al que la hace, y la respuesta está condicionada no sólo por la pregunta, sino también por las coordenadas de la pregunta de quien la hace.

¿Hemos de abandonar, por consiguiente, todo intento de comprensión intercultural? No necesariamente, a condición de que nos mantengamos conscientes de los límites intrínsecos del intento en su conjunto.

En toda experiencia es como si nos encontrásemos frente a una cuerda de cuatro hilos: podemos distinguir un hilo de otro, pero no separarlos. Tocamos uno a través de otro, y al mismo tiempo estamos en condiciones de identificar los cuatro componentes, pero no de separarlos.

En toda experiencia, en efecto, tenemos la *experiencia pura*, ese acto espontáneo, atemporal, no reflexivo mediante el cual entramos en contacto inmediato con la realidad. Esta experiencia es la fuente de la que brotan las sucesivas actividades de nuestro espíritu.

En segundo lugar tenemos la *memoria* de esta experiencia, que nos permite convertirla en objeto de descripción, análisis, etc. Aquí aparece la temporalidad. La memoria le hace presente a nuestra mente la experiencia pura y, en cierto sentido, la enriquece, en cuanto que la combina con experiencias pasadas y pone a prueba nuestra consciencia de ella. La memoria nos permite hablar de la experiencia aunque no seamos capaces de darle un sentido (cf. por ejemplo 2 *Cor* XII, 2-4).

Está, en tercer lugar, la *interpretación*, el pensamiento, el análisis consciente de la experiencia mediata de la memoria. Esta interpretación tiene lugar de acuerdo con las categorías a nuestra disposición. Está claro que en el momento en que hablamos y pensamos estamos condicionados por nuestra educación, por nuestra idiosincrasia, por nuestra cultura. Con frecuencia tendemos a atribuir a nuestra interpretación una validez universal semejante a la de la experiencia misma.

Además, en cuarto lugar, nuestra propia interpretación no es exclusivamente nuestra; no estamos solos, sino integrados en el complejo contexto de una cultura completa. Somos intrínsecamente dependientes del espacio y el tiempo que nos ha tocado vivir. Nuestras interpretaciones no sólo se remiten a la memoria de nuestra experiencia, sino también al entero bagaje de las experiencias pasadas y sus correspondientes ideas que hemos heredado de nuestro pasado personal y colectivo, que, prácticamente, hace de *feed-back*. Se quiera o no las interpretaciones de los demás influencian también la comprensión de nuestra propia experiencia. Podríamos llamar a todo esto la *recepción* de nuestra experiencia en el complejo conjunto de conocimientos en que nosotros mismos estamos incluidos.

De forma breve:

$$E = e\ m\ i\ r$$

La experiencia completa (E) es un conjunto de experiencia *(e)*, de la memoria que se conserva de ella *(m)*, de nuestra interpretación *(i)* y de su recepción *(r)* en el entorno cultural de nuestro tiempo y lugar.

¿Qué nos preguntamos, por ejemplo, cuando planteamos la pregunta sobre "la experiencia cristiana y la experiencia *advaita*"?

Tenemos muchos dados sobre *m*, *i* y *r*, pero todavía no podemos decir mucho sobre E si no conocemos *e*, la variable primera y principal. Sabemos que incluso frente a la simple experiencia empírica (sensible) nuestras descripciones pueden variar en modo considerable.

En nuestro caso podemos decir que las interpretaciones tradicionales de la memoria del 'hecho' cristiano y el *advaita*, en sus respectivas recepciones, son realmente muy distintas. Por otra parte, sin embargo, quien cree haber realizado las dos experiencias en el seno de las respectivas tradiciones descubre que son equivalentes homeomórficamente. En ambas se 've' que la realidad no puede ser reducida ni a unidad (monismo, docetismo) ni a dualidad (dualismo, humanismo). Lo divino y lo humano no son ni uno ni dos.

De todos modos, nuestra tarea no es la de comparar experiencias, sino la de estudiar la pretendida posible experiencia mística de Jesús el Cristo. Para conocer la experiencia de alguien, en cuanto tal experiencia, es necesario que participemos de esa experiencia. Pero ¿cómo podemos conocerla? Podemos conocer su propio ambiente cultural, podemos también descubrir que tenemos interpretaciones parecidas, e incluso suponer que nuestros recuerdos manifiestan una cierta correspondencia; pero ¿podemos ir más allá? Nadie puede tener una experiencia "por poder": no sería una experiencia. La experiencia es personal[55].

Mas ¿no podría, tal vez, ser la fe, precisamente, esa participación en la experiencia última? ¿No podría suceder que la persona fuese más comunidad que individualidad? ¿No es la Divinidad más Vida infinita en eterna participación que un Ser supremo individual?

Si deseamos intentar describir la experiencia de Cristo, no podemos ignorar estos grandes interrogantes.

El ambiente

La primera redacción de esta segunda parte tuvo lugar con ocasión de un seminario en 1990 en Rajpur, en un *āśrama* a los pies del Himālaya. Estaban presentes cristianos y *śivaitas* expertos en el conocimiento y en la práctica de la mística de las tradiciones respectivas.

Recuerdo que, mientras preparaba el seminario sobre "Misticismo *śivaita* y misticismo cristiano", caí en la cuenta de que entre los distintos temas faltaba una ponencia indispensable: el misticismo de Jesús el Cristo. En mi opinión, dos podían ser las causas de tal omisión.

La primera, positiva, había que buscarla en el deseo de respetar un cierto paralelismo y salvaguardar un cierto tratamiento paritario. El cristianismo y el *śivaismo* son dos grandes tradiciones antiguas que deben ser tratadas en el mismo plano, huyendo de cualquier tipo de prevención a priori a favor de cualquiera de ellas. Sería, cuando menos, extraño presentar una ponencia sobre el misticismo de Śiva en cuanto Dios. La atención se centraba en la experiencia de sus fieles. Así como, por otra parte, la atención estaba focalizada sobre el misticismo de los discípulos de Jesucristo. Sin embargo, si intentar hablar de la autoconsciencia de Śiva podía no tener sentido, intentar describir la autoconsciencia de Jesús, por difícil que pudiese ser, no estaba completamente fuera de lugar.

No cabe duda de que el misticismo cristiano está arraigado directa o indirectamente en la experiencia personal de Jesús – cosa que no se puede decir del misticismo de Śiva. El equivalente homeomórfico de Cristo no sería aquí Śiva, sino su *śakti*.

El otro motivo, más bien negativo, que explicaba la ausencia de estudios sobre el misticismo de Cristo podía derivarse del 'pre-juicio', por lo general inconsciente para los cristianos, basado en la convicción de que Jesucristo está por encima de todos y más allá de toda posible comparación, por lo cual es preferible no implicarlo en ningún intento de "misticismo comparado". Dado que el seminario no era específicamente cristiano no había motivo alguno para considerar a priori a Jesús de manera distinta al gran místico *śivaita* Abhinavaguptācarya, por poner un ejemplo, en tanto en cuanto que ambos son personajes históricos. Considerando a Jesús como Dios, carece de sentido hacer un análisis antropológico, o incluso psicológico, de la divinidad; pero Jesús era también hombre y, como tal, no hay razón por la que no se deba intentar estudiarlo como se estudiaría a otro hombre cualquiera. Se ha afirmado con razón que «Jesús, el predicador del mensaje, se ha convertido en Jesús, el mensaje predicado»[56]. Efectivamente, la mayor parte de las cristologías versan sobre el mensaje y se basan en el impacto de Jesús sobre las primeras comunidades[57].

Pero ¿es posible comprender el mensaje sin comprender al mensajero? Nosotros 'leemos' lo que dijo y estudiamos cómo lo comprendieron los

otros. Ésta es tal vez la razón por la que la teología cristiana, a excepción de la de los místicos, ha puesto tan poco énfasis sobre la experiencia personal. La teología se convierte en ese caso en exégesis e interpretación.

¿Podemos intentar, o por lo menos tenemos el derecho de hacerlo, revivir en cierta medida su experiencia, de modo que nuestra concepción no sea sólo una interpretación subjetiva arbitraria sino una reactualización de la experiencia originaria? Ya san Agustín se preguntaba cómo se podía descubrir la intención y el sentido de un autor ausente o fallecido [*De utilitate credendi* V, 11].

Esta parte, por tanto, es una aproximación cristiana en diálogo silencioso con la mente y el corazón de la tradición *śivaitica*. Es un texto cristiano que se propone tener sentido en un contexto *śivaitico*, a pesar de que, escribiendo en una lengua occidental, no podemos ignorar la sensibilidad cristiana occidental y, de hecho, el lector cristiano sigue siendo el primer interlocutor de este estudio[58].

Una reflexión cristiana en contexto indio no puede prescindir ni de las religiones ni de la situación sociopolítica de la India actual. Puede ayudarnos una comparación: la cristología de América Latina, meditada y practicada por la llamada *teología de la liberación*, «no puede menos que dar pie a ciertas sospechas», escribe uno de sus más destacados exponentes. «Por algún motivo los cristianos han sido capaces, en nombre de Cristo, de ignorar o incluso contradecir los principios y los valores fundamentales que fueron predicados y realizados por Jesús de Nazaret»[59].

El trasfondo indio de este estudio es en parte semejante al de América Latina. Las estructuras sociales y la situación histórica de la India son incluso peores que las de Latinoamérica. La palabra *dalit* (oprimido, aplastado) compendia lo que queremos decir. Nos recuerda un problema que no es exclusivamente cristiano pero que no puede ser dado de lado en ninguna reflexión cristiana[60]. Una cristofanía en la India no puede ignorar el hecho *dalit*, que tiene una relevancia teológica especial[61]. Opresión y explotación, como ya hemos señalado, son fenómenos mundiales que ninguna cristofanía puede ignorar sin contradecirse. El problema *dalit* es más candente en la medida en que el "hecho *dalit*" ha tenido, hasta ahora, una *quasi* justificación (pseudo) religiosa. Es también verdad que la idea vedántica del mundo como no-real y del *karma* como cadena fatalista constituyen o sutilezas o aberraciones en el interior mismo del "hinduismo", pe-

ro una cierta mentalidad muy difundida entre los pueblos del subcontinente índico[62] acepta ese tipo de explicaciones que aumentan el grado de tolerabilidad tanto en los oprimidos como en los opresores. No debemos escandalizarnos, pues, aun siendo verdad que Jesús le llama *mammona* al dinero (cf. *Mt* VI, 24; *Lc* XVI, 13) y nos dice que amemos al prójimo como a nosotros mismos, la mentalidad occidental y cristiana corriente siente un escaso sentido de culpa al 'gozar' de un nivel de vida que, en términos generales, es responsable de tantas injusticias estructurales[63].

En resumen: el ambiente no es sólo el interior bucólico de un *āśrama* con gente pacífica y culta; incluye también una población más numerosa que toda la europea junta, cuya mayoría vive con menos de un dólar diario y está dando muestras de perder la esperanza. Y ruego al lector que no considere esta referencia como una digresión, aunque pueda dar la sensación de transportarnos a otras esferas. Después de todo la cristofanía se propone unir el cielo y la tierra.

El punto de partida

a) El texto

¡Nos proponemos explorar el misticismo de Jesucristo![64]

Intentamos entrar en el recinto más sagrado del hombre; nos proponemos alcanzar la comprensión de un ser (el ser humano), cuya naturaleza es fundamentalmente autocomprensión. Al contrario que todos los demás objetos de conocimiento, no podemos entender a un ser humano si no conocemos su manera de entenderse a sí mismo, es decir, cuál es su autocomprensión. El hombre es un ser autoconsciente. Y Jesucristo era también un hombre. Un hombre, en cualquier caso, que se había aplicado a sí mismo y a los demás la frase del salmo LXXXI, 6 «Dioses sois» (*Jn* X, 34), es decir que todos podemos ser «conscientes de la naturaleza divina» (2 *Pe* I, 4). Bajo esta luz las palabras paulinas adquieren un sentido diferente al habitual: «la economía de la gracia de Dios» [de la alegría de Dios] (*Ef* III, 2) consiste en que «las gentes son llamadas, en Cristo Jesús, a participar en la misma herencia, a formar el mismo cuerpo...» (*Ef* III, 6). Y de hecho ésta ha sido la más íntima aspiración natural de todo cristiano – más aún de todo hombre, pues el impulso a llegar a ser infinito ["como Dioses"] (*Gn* III, 5) parece ser connatural al hombre[65]. A pesar de las diferencias, Jesús no fue el único que nos reveló el abismo del *aham-brahmāsmi* ("Yo soy *brahman*").

¿De qué manera podemos proceder? ¿Existe un método más o menos adecuado? Si deseamos saber cómo una persona se comprende a sí misma, ¿no deberíamos, quizás, ser esa misma persona? *Individuum ineffabile* [el individuo no puede ser expresado con palabras], decían los antiguos.

Ante todo tenemos un texto, o mejor una serie de textos escrupulosamente analizados. Puede afirmarse que ningún otro personaje histórico ha sido sometido a un escrutinio semejante. Pero nuestra búsqueda apunta mucho más alto, porque, en primera instancia, nuestro interés no se dirige a un texto, sino a una persona – que, sin embargo, llegamos a conocer a través de una serie de textos. O ¿podemos acceder al misterio de la persona de otros modos? Una cosa en cualquier caso es cierta: los textos no son tal vez suficientes para entender y conocer al autor ("la letra mata", 2 *Cor* III, 6), pero no podemos dejarlos de lado (cf. 2 *Tim* III, 16; 2 *Pe* I, 20; etc.).

Sería oportuno que el exégeta escrupuloso meditase sobre la fuerza liberadora de la frase de santo Tomás: *...omnis veritas quae, salva litterae circumstantia, potest divinae scripturae aptari, est eius sensus* [toda verdad que, sin quebrantar el sentido literal de las palabras, pueda ser adaptada a la sagrada escritura, constituye (también) su significado] (*De potentia Dei*, q. 4, a. 1).

Aunque no sea posible enfrentarse, aquí, a toda la problemática, hemos de mencionarla para superar la tentación moderna y nominalista de resolver los problemas humanos reduciéndolos a parámetros abstractos. Aun cuando puede ser una buena ayuda, el álgebra no es una ciencia apropiada para la antropología como tal, ni para una filosofía que quiera ser fiel a su nombre.

Las huellas de Jesús son bastante claras: treinta años de vida privada y alrededor de tres años, o tal vez sólo uno, de intensa actividad pública. Tenemos los cuatro evangelios, además de un limitado número de documentos llamados canónicos y no canónicos y algunas noticias de la literatura posterior[66]. Sabemos además que su impacto a lo largo de veinte siglos ha suscitado exaltadas apologías, ataques feroces y todo un conjunto de interpretaciones intermedias, así como novelas y películas. Todo ello forma parte también de la imagen de Jesús.

Conocemos algunas de sus palabras, muchas expresiones que se le han atribuido, varias actuaciones suyas, y podemos, razonablemente, aventurar algunas conjeturas sobre cuáles eran sus principales propósitos.

De todo ello emerge un retrato que podemos resumir como sigue: Je-

sús era un hombre de Galilea, que vivía en un área inquieta de una pequeña parte del mundo, marginal respecto a los criterios políticos de aquella época; pertenecía a un pueblo que se sentía orgulloso de su historia milenaria y que percibía una catástrofe inminente, generada tanto por una crisis interna como, aun más, por la dominación externa de un imperio extranjero y poderoso. Jesús, tanto si era completamente hebreo como si era hebreo sólo por parte de madre[67], no se alineó ni con los conservadores saduceos ni con los extremistas celotas, y tampoco optó por la vía del medio de los fariseos o de los más esotéricos esenios. Permaneció solo y sintió una inmensa compasión por los *'am ha'aretz,* la gente sencilla carente de instrucción, cuyo entusiasmo despertó durante cierto tiempo, aunque sólo lo siguió, sin comprenderlo demasiado, un pequeño grupo de hombres y mujeres de distintos estratos sociales, en su mayoría de origen humilde. Esto sucedió hace casi dos mil años. Después fue crucificado por los romanos, instigados por su misma gente. En aquel tiempo fueron crucificados miles de hombres porque no se habían adaptado al *status quo* político. Hoy todo eso se ha olvidado, excepto la vida de esa singular y fascinante persona que fue Yeshua [Yehoshua], hijo de María.

Por lo que se refiere a su actividad se puede decir que se limitó a hacer el bien a la gente sencilla, sanando su cuerpo y su espíritu y predicando el perdón de los pecados. Sólo de forma ocasional entabló discusiones con gente culta; la mayor parte de las veces predicaba al aire libre a personas humildes. Sus palabras más recordadas, *las bienaventuranzas*, que parece fueron pronunciadas en diversas ocasiones en una colina o en una llanura de su país, parecían hermosas aunque un poco ingenuas. Quizás a sus amigos más íntimos (los llamaba así) les transmitió un mensaje más profundo, haciendo especial hincapié en la unidad e intimidad con él. Parecía seguir los ritos de su propia tradición, aunque, en apariencia, con cierta libertad.

La mayor parte de sus doctrinas permanecía en el ámbito de la religión hebraica, dando gran importancia al amor a Dios y al prójimo, a la paz y a la libertad. Podemos encontrar estas nobles enseñanzas en gran parte de las tradiciones humanas.

Es verdad que algunos lo han considerado un cobarde, un mentiroso y un hombre que generó expectativas y prometió recompensas espirituales aun sabiendo que jamás habría podido cumplirlas. Jesús, hijo de María, ha suscitado amor y odio tanto en los tiempos antiguos como en

los modernos. Podríamos incluso admitir que fuese el amante de María Magdalena, el padre secreto de Juan el evangelista, un hipócrita sutil y un astuto farsante que tenía un plan político secreto para derrocar tanto a los romanos como a los judíos y establecer su reino mesiánico fundamentalista; o podríamos decir que era sólo un judío fanático cuyos planes saltaron por los aires porque Judas, el Sanedrín, o cualquier otro, neutralizó sus movimientos[68]. Tal vez nosotros lo conocemos ahora mejor a través de los frutos de sus seguidores. Pero éstos también son ambivalentes: entre sus seguidores hay santos y pecadores. No podemos a priori excluir ninguna interpretación posible, aunque a posteriori intentaremos defender nuestra tesis presentando un cuadro convincente de su personalidad.

b) El contexto

Los rastros de Jesús no quedaron flotando en el aire sino impresos en el suelo judío, en la época de los romanos y en un contexto semítico de formas de pensar y enfrentarse al mundo. La gente a la que se dirigía no era de África, de Grecia, de Europa, de la India o de China; su extracción no era la de Persia, de Egipto, de Babilonia, ni de Sumeria[69]. Sabía leer y probablemente escribir, pero no parece que tuviese conocimiento del vasto mundo o de otras culturas, además de la propia – a pesar de algunos ecos ocasionales que podrían remontarse a otras tradiciones, pero que pueden ser factores comunes al sentimiento humano. Permanece abierta cualquier hipótesis sobre sus posibles viajes fuera del país cuando era joven pero, además de no disponer de ninguna prueba, difícilmente se encuentran rastros evidentes de otras culturas sea en sus palabras sea en su comportamiento[70]. A pesar de ello hay una vena no hebrea, y ciertamente no ortodoxa, en sus palabras y en su actuar. Muchas veces los evangelistas dejan traslucir un cierto distanciamiento de la atmósfera judaica y de las costumbres del pueblo que lo vio nacer. Cuanto más quiere hacerse de Jesús un judío, como hace cierta corriente actual con el comprensible deseo de arrancar la vergüenza cristiana del antisemitismo, más claramente emerge su distanciamiento respecto a la ortodoxia judaica[71].

Es un signo positivo de nuestros tiempos que los cristianos, empezando por el Papa, pidan perdón por el antisemitismo cristiano y que se subraye la raíz hebrea del cristianismo; pero esto no basta si el mismo síndrome de echarle la culpa a otros se manifiesta ahora considerando cul-

pable a Pilato y haciendo recaer sobre los romanos la responsabilidad. Parece que los cristianos no están todavía en condiciones de pedirle perdón a los "paganos" y a las otras religiones. Pienso que este paso de reconciliación con el judaísmo debería ser sólo un primer paso hacia una mayor armonía con el resto de las religiones. ¿Hacía falta el estado de Israel para reconocer el antisemitismo cristiano? ¿Debemos esperar la reacción del fundamentalismo hindú o que la república de China reclame a las iglesias cristianas una más profunda *metanoia*? ¿Tiene que ir la teología siempre a remolque de la política?

En cualquier caso no es posible comprender a Jesús sin situarlo en su estrecho ámbito popular judío. Y decimos 'popular' porque no hallamos en su vida muestras de erudición. No era un Gamaliel ni tampoco un Pablo de Tarso, un Akiba o uno de los gigantes intelectuales de su tradición. Cualquier cosa que pueda significar en la teología cristiana de los últimos dos siglos "la búsqueda del Jesús histórico", y sea cual fuese la tensión que se pueda encontrar entre este último y el "Cristo de la fe", es imposible comprender la personalidad de Jesús el Cristo si se borran o minimizan los rasgos concretos de un judío que vivió y murió no hace más de sesenta generaciones.

Sin embargo estas sesenta generaciones han contribuido notablemente tanto a aclarar como a oscurecer la comprensión de Jesús. Quizás ninguna otra figura ha sido presentada, a lo largo de la historia, de forma tan variada[72]. Y no nos referimos únicamente a las llamadas "vidas de Jesús", sino también a las jesuologías puestas como base de toda clase de teologías, cristologías, eclesiologías y demás[73]. ¿Es posible moverse en esa jungla?[74] Este contexto constituye el denso tejido en el que aparece la figura de Jesús; pero en cualquier caso no es posible trazar una imagen de Cristo capaz de alcanzar un cierto grado de consenso. Es precisamente esta imposibilidad la que nos lleva a descubrir algunos rasgos del 'perfil de la personalidad' de Jesús de Nazaret que transcienden las contingencias históricas. Nos explicaremos con un ejemplo.

Podemos, de hecho, sostener que un tal Jesús dijo: "Yo y el Padre somos uno". No afirmamos ni que esto pruebe su divinidad, ni tampoco su locura ni, tan siquiera, su irresponsabilidad. Decimos sólo que las huellas del Jesús histórico o mítico, tal como han llegado hasta nosotros, atestiguan esta afirmación y que esta afirmación revela una experiencia central para la vida humana.

c) El pretexto

El conocimiento del contexto es necesario para comprender un texto. Éste es un elemento importante de la hermenéutica diatópica, por cuanto las interpretaciones de los contextos se rigen por principios distintos de los que regulan las comprensiones de los textos.

Sabemos, por contra, que todo texto es también un pretexto para decir algo y que es necesario alcanzar la trama para descubrir el pretexto que está por encima y más allá del contexto. Es necesario entender también los pretextos: una cuestión existencial que va mas allá de la comprensión meramente conceptual de un texto.

La confesión del pretexto es todavía más delicada que la hermenéutica del texto y del conocimiento del contexto, porque, por un lado, nos implica también a nosotros y, por otro, los pretextos están, con frecuencia, velados por intereses, incluso por el interés de la verdad – una verdad que, sin embargo, ya 'intuimos', más o menos, dónde se encuentra. ¿Cuál ha sido el pretexto que ha empujado a los cristianos a dar la interpretación que han dado del hombre de Nazaret?

Nuestra investigación debe reconocer que nuestros anteojos personales perfilan la forma del Jesús que vemos, pero el hecho de ser conscientes de que llevamos lentes y de que tenemos una idea de cómo forman y deforman la imagen nos permite atribuir a nuestra descripción los necesarios factores de incertidumbre o variabilidad que hacen posible crear un cuadro concreto que pueda resultar convincente para un número representativo de aquellos para quienes el nombre de Jesús no es un asunto trivial.

Nuestra pregunta es si podemos penetrar en los niveles más profundos de otro individuo o si hemos de contentarnos actuando como un investigador que reconstruye un hecho pasado. El interrogante último es si la fe cristiana se basa exclusivamente en la confianza depositada sobre aquellos teólogos e investigadores que reconstruyen las huellas del 'fundador' histórico del cristianismo o si dicha fe no tiene, en cambio, otra fuente. ¿La fe cristiana se basa en un libro histórico o en una experiencia personal? ¿Es algo como la gracia o simplemente la inteligente conclusión de un silogismo? ¡Ésta es una cuestión fundamental!

No querría que se me malinterpretase por parte de los cristianos occidentales que creen en el mito de la historia. No se puede negar que Jesús haya sido un individuo histórico de hace un par de milenios. Pero no sir-

ve para nada ignorar que en muchas partes del mundo, y para el próximo tercer milenio cristiano, la figura de Cristo podría tener sentido vista desde otra óptica. Usando expresiones cristianas tradicionales, se podría decir que, si Jesús era judío, el Jesús resucitado – es decir, el Cristo – no sería ni gentil ni griego ni judío. Pero no es el momento de detenerse en controversias teológicas. Nos proponemos sencillamente comprender la figura de Cristo dentro de un contexto más amplio que el semítico e histórico. ¿Es necesaria la circuncisión de la mente para comprender al hombre de Galilea, cuando sus más cercanos seguidores ya rechazaban la circuncisión del cuerpo? (*Hch* XV, 1-29)[75].

Querría tranquilizar a los cristianos: no pierden nada de la profundidad de la tradición cristiana renunciando al monopolio de Cristo. Nuestra interpretación cabe dentro de la ortodoxia – a no ser que se identifique ortodoxia con microdoxia. Tranquilizaría también a aquellos que no se consideran dentro del credo cristiano. Nada de la profundidad de sus respectivas tradiciones debe perderse considerando la figura de Cristo como el nombre cristiano de un equivalente homeomórfico de "aquello que" otras culturas expresan y entienden de otra manera. La gran dificultad, filosóficamente hablando, se deriva de la substancialización de "aquello que". Equivalencia homeomórfica no significa, en absoluto, equivalencia religiosa.

Se puede objetar que el contexto propio de Jesús era el mundo judío y que no nos está permitido extrapolarlo. No obstante los primeros cristianos, a partir quizás de Juan y culminando en Éfeso y Calcedonia, ya realizaron su transplante al mundo helenístico. No debería por tanto excluirse la posibilidad de un nuevo transplante intercultural. Puede objetársenos que no estamos en la misma situación que en aquellos tiempos de formación. Contestaría simplemente: «Jesucristo es el mismo ayer, hoy y por los siglos» (*Heb* XIII, 8). En otras palabras: no negamos la historia ni hacemos una interpretación 'gnóstica' de Cristo. Precisamente porque la historia es muy importante no puede ser reducida al pasado[76].

Éste es nuestro pretexto, que, por el mismo hecho de confesarlo, se vuelve más abierto y flexible. A través de muchas y necesarias mediaciones he creído en Cristo y desearía describir esta experiencia reflexionando críticamente sobre las propias mediaciones.

Habiendo confesado mi pretexto debo aclarar que éste no pretende ni una apología ni una condenación del cristianismo. La tradición cristiana

no es ni meramente doctrinal ni exclusivamente histórica. La historia de los cristianos, y por tanto la del cristianismo, está tan llena de luces como de tinieblas. Así como un estanque hediondo puede producir maravillosas flores de loto, también podemos herirnos con las espinas de un espléndido rosal.

Queda todavía en el aire la cuestión principal. No podemos prescindir del texto, sin duda, pero ¿cómo podemos penetrar en él sin quedarnos atrapados en sutilezas estériles o perniciosas opiniones – como dirían los buddhistas?[77] ¿Cómo podemos encontrar una orientación en la complejidad de los contextos?

La respuesta cristiana está clara: la orientación se encuentra en la tradición. Ésta nos proporciona el pretexto que nos da la clave interpretativa. O con palabras ya consagradas: la tradición es, junto con las Escrituras, un instrumento hermenéutico necesario. Pero la tradición, como las Escrituras mismas, es polisémica y también fluida y viva. El pretexto no es nunca puramente objetivo.

Con demasiada frecuencia la tradición ha sido considerada como un conjunto de doctrinas cristalizadas en formas dogmáticas que interpretan los textos de las Escrituras. Nos encontramos entonces frente a un tipo de cristianismo doctrinal, casi una ideología reforzada en base a ciertos hechos históricos, tal como han sido interpretados por las sucesivas generaciones. El resultado es un cuerpo de doctrina, un sistema de creencias, semejante a la constitución de un estado o a los estatutos de una institución dedicada a promover la cohesión, la disciplina y la eficiencia. Pero ¿puede una religión ser *simplemente* una organización? ¿Es la fe *solamente* la correcta interpretación de una doctrina?

Tradición significa mucho más que eso. El "transmitir" (*tradere*) de la tradición no se limita a producir una versión de las Escrituras correcta, de manera bella y actualizada. Lo que la tradición transmite es la vida, la fe, un sentido de pertenencia y de comunidad, una orientación de vida, una participación en un destino común. La tradición cristiana no es sólo doctrina. Es también *ekklēsia* en el sentido más hondo de la palabra. Tiene que ver no sólo con lo que dijo o hizo Jesús, sino con quien él era – y con quien somos nosotros.

La tradición es algo más que una hermenéutica autorizada o normativa. Lo que nos proporciona la tradición es algo más que un texto o una

interpretación. Ella transmite una palabra viva, y por tanto hablada. La intención e incluso la naturaleza de nuestros textos va mucho más allá de lo que un método crítico-histórico es capaz de extraer de ellos. Pero ¿cómo podemos saberlo? Cierta exégesis con intenciones apologéticas (que no es nuestro caso) ha intentado convencernos de que los propios textos atestiguan su intención y naturaleza. Pero si es el propio texto el que se da validez a sí mismo caemos en un círculo vicioso y el testimonio no es válido. El pretexto nunca puede servir de fundamento: resultaría no fiable. Es necesario, por tanto, fundamentar el propio texto en otra parte. Pero no puede satisfacernos el reconocimiento general del círculo hermenéutico (según el cual se precisa una precomprensión particular) porque ya tenemos conocimiento de otras precomprensiones del mismo valor que discuten nuestras interpretaciones. En pocas palabras, necesitamos algo distinto que preceda a todos los textos de la Escritura[78].

No es el momento de detenernos, para no perder el hilo de nuestra exposición, en el "círculo hermenéutico" y su complemento, el "centro hermenéutico que todo "círculo" presupone, ni en la modificación hermenéutica llamada "hermética"[79].

Ciertamente ningún libro puede ser el fundamento último de ninguna fe porque es precisamente la fe lo que se necesita para conceder valor de testimonio al libro. Se dirá que *libro* no significa *Escritura*, sino lo que la escritura *dice*, pero ¿quién nos dice lo que verdaderamente dice la Escritura? Los maestros, contestan muchas tradiciones. ¿Pero cómo lo saben ellos? Y ¿cómo se reconocen los verdaderos maestros?

Ἀνάγκη στῆναι, dirían los griegos: "hay que pararse", encontrar un fundamento. Y éste es la Palabra: «Dios era la Palabra» (*Jn* I, 1), como dicen también muchas tradiciones.

Incidentalmente aquí podría servirnos de ayuda la exégesis védica. Los *Vedas*, en efecto, son *palabra primordial*. No hay nadie que nos pueda decir el sentido de las palabras primordiales, porque habría que emplear otras palabras y signos, y así *ad infinitum*. Éste es el sentido del *apauruṣeyatva* tradicional. Por eso la *mīmāṃsā* es considerada atea. La palabra es primordial: «Al principio era la Palabra. La Palabra estaba junto a él» (*TMB* XX, 14, 2). «La Palabra es *brahman*» (*BU* I, 3, 21). También el *Targūm* palestino restituye *Gn* I, 1 con una frase [casi trinitaria]: «Desde el principio el *mēmrā* [palabra] de YHWH con *sabiduría* creó y terminó los cielos y la tierra».

Pero esta palabra, *vāc*, este *logos*, *mēmrā*, ha de ser escuchado. «La fe viene de la escucha» (*Rom* X, 17). Esta escucha es una recepción en el corazón y en la mente que asimila la palabra. Esta escucha de la palabra desencadena la experiencia, la experiencia de fe. No olvidemos que la Palabra es el éxtasis del Silencio.

Podemos quizás simplificar afirmando que la palabra no es la escritura aunque la escritura pueda ser uno de sus vehículos[80]. La palabra es irreducible a la escritura e incluso a la interpretación. La "sucesión apostólica", para usar un concepto tradicional, es más que una transmisión de doctrinas.

En resumen, el pretexto es la transmisión de la vida. La finalidad del estudio de la filosofía, dice la sabiduría índica, es la salvación, la liberación – y no solamente la finalidad, sino también el medio (la condición). Hay que aspirar a la liberación (*mumukṣu*) y encaminarse críticamente hacia ella.

2. Tres antropologías

Planteemos de nuevo nuestra pregunta. Hace cerca de dos mil años había un hombre. En comparación con otras figuras de la historia no era especialmente extraordinario. Fue un hombre honesto y justo que no se dejó arrastrar a ninguna posición extrema, ni política, ni religiosa: un hombre que murió joven porque había irritado a los que detentaban el poder con su actitud inflexible contra la hipocresía y porque había transgredido la ley religiosa de su pueblo. Fue condenado a muerte.

En los dos milenios transcurridos desde su muerte, o mejor desde su resurrección, como muchos prefieren decir, ha inspirado a millones de personas, ha sido el punto de referencia y, tal vez en mayor medida que ningún otro, ha incidido sobre el curso de la historia. No escribió una sola línea, habló y actuó. Un puñado de hombres sencillos se reunieron en memoria suya y conmemoraron su muerte y su vida.

¿Qué pensaba este hombre de sí mismo? ¿No es, tal vez, blasfemo intentar penetrar en el santuario más íntimo de una persona? Pero si él ha sido, durante tanto tiempo, el símbolo central para tanta gente de las más distintas extracciones, tendremos también el derecho de preguntarnos el porqué, e intentar penetrar en el misterio de este hombre[81].

Pero para esto hemos de preguntarnos quién es el hombre.

Si Jesucristo significa algo para la tradición cristiana es porque, de una

forma u otra, los cristianos *escuchan* (cf. *Rom* X, 17) «palabras de vida eterna» (*Jn* VI, 68) y no simples afirmaciones correctas sobre la situación del mundo. Necesitamos por tanto conocer al hombre.

«¿Qué dice la gente de "mí"?» – preguntó Jesús. Nótese que, gramaticalmente, se evita el "yo" si se traduce de manera literal el griego (*Lc* IX, 18; cf. *Mc* VIII, 27; *Mt* XVI, 15); este "mí" era obviamente Jesús, el hombre que estaba delante de sus discípulos.

Antes de los predicados de la famosa respuesta de Pedro (Mesías, Hijo de Dios) se encuentra el verdadero sujeto; *σύ*, tú (tú eres...). Hemos de abrir ojos y oídos al misterio del *tú*. Él pregunta sobre su "mí" y la respuesta dice "tú".

Ahora bien, este *tú*, para ser comprendido, requiere una visión del hombre. Intentaremos una aproximación al problema sobre el trasfondo de un triple paradigma antropológico: el hombre como individuo, como persona o como imagen de lo divino – aunque esta clasificación no sea la única posible.

Describiremos ante todo a Jesús dentro del moderno marco individualista. En segundo lugar, haremos alguna reflexión dentro de una estructura occidental más amplia y, en tercer lugar, haremos referencia a la recepción índica de esta problemática, que nos parece sirve para recuperar una visión más en consonancia con la intuición cristiana original.

Aproximación individualista

Es innegable que Jesús ha sido un personaje histórico, aunque ciertos pasajes de las escrituras y algunas tradiciones se refieran a Cristo como a un hombre genérico, un segundo Adán en el cual está asumida toda la naturaleza humana[82]. Pero ¿qué es un individuo?, ¿una substancia aislada? La cultura que hoy prevalece, sobre todo la de origen occidental, nos presenta al hombre como una entidad individual. El individualismo es uno de los mitos más profundamente enraizados en la consciencia actual, y es sabido lo difícil que resulta desafiar el poder de un mito. En algunos ambientes intelectuales el individualismo se ha convertido en un tabú, que no puede discutirse.

En el ámbito de una antropología individualista tenemos una única puerta para acceder al *sancta sanctorum*, al misterio de la individualidad: no podemos cruzar el umbral, pero podemos observar las huellas dejadas por la persona en cuestión cuando sale de su mónada atomista. Estas huellas

se descubren a través de una mediación inevitablemente triple aunque inseparable: *qué cosa* revelan de esta persona las huellas en sí y por sí, *cómo* se presentan las huellas en el terreno en el que se hallan y *cuál* es la forma que asumen si son examinadas a través de nuestra lente personal. Tenemos por tanto:

α) Las palabras y las obras del individuo como indicios del propio individuo.

β) (Estas) palabras y obras que son pronunciadas y realizadas en el interior de un contexto concreto (que les confiere significado y valor).

γ) Nuestra interpretación de todo lo anterior mediante nuestra visión particular, que a su vez se halla influenciada por una serie de presupuestos, sin los cuales no nos es posible enfrentarnos a la investigación sobre las huellas. Tres grandes obstáculos a superar.

Tres formidables dragones defienden el castillo íntimo de la individualidad privada – de la sacralidad del hombre, dirán los 'individualistas'.

El panorama no se presenta demasiado prometedor. Las huellas, que los latinos llamaban *vestigia*, son ambiguas y ambivalentes, como demuestra la inmensa cantidad de lecturas al respecto. Para reconocer algo como imagen hay que, de alguna manera, 'conocer' el original. Pero el original está encerrado en la fortaleza de su individualidad.

Se entiende entonces el deseo de conquistar el castillo. La empresa no es fácil.

Aunque consiguiésemos bajar el puente levadizo que nos permite el acceso al castillo de la *individualidad* del otro, nadie nos creería, a menos que consiguiésemos presentar las credenciales que le otorgan credibilidad a nuestro testimonio; lo que se podrá comprobar únicamente si podemos demostrar que verdaderamente hemos penetrado en el corazón de aquel castillo. Tal credibilidad ha de ser avalada por las cualidades morales e intelectuales del testigo, como ha sido sostenido ampliamente por una "apologética" cristiana y estudiado temáticamente por la filosofía índica[83].

Sucede, también, algo más. Es necesario que, de alguna manera, comprendamos el lenguaje del testimonio, que nos hable en un lenguaje humano. O, prosiguiendo con nuestro símil, es necesario que el castillo no continúe siendo propiedad privada de aquel individuo, sino que también sea accesible para nosotros, para poder 'verificar' el testimonio. Resumiendo, es necesario que nuestros corazones ardan cono el mismo fuego (cf. *Lc* XXIV, 32) o que podamos confesar que creemos «porque nosotros mis-

mos hemos oído y sabemos» (*Jn* IV, 42). Sólo en nosotros mismos nos es dado encontrar y tal vez comprender el misterio de la identidad de otro ser[84]. Puedo conocer la identidad de otro sólo compartiendo su identidad[85]. Cualquier otra cosa es pura identificación burocrática, no verdadera identidad, como volveremos a ver en la tercera parte.

La identificación consiste en situar al otro en el interior de un sistema de coordenadas de modo que se evite la confusión con cualquier otro ser. Cada ser está así definido unívocamente. En nuestro caso podríamos identificar a Jesús de Nazaret como el judío, hijo de María, nacido muy probablemente en Belén hacia el 4 a. C., el cual, después de algunos años de actividad en su país, murió en una cruz romana en Jerusalén, bajo Poncio Pilato. Tal identificación no deja duda alguna sobre de *quién* estamos hablando.

Pero ¿estamos seguros de haber conseguido alcanzar así la identidad de ese individuo? ¿Hemos llegado a conocerlo realmente, hemos penetrado en su identidad personal, su autoconsciencia, en lo que verdaderamente él piensa de sí mismo, en lo que realmente es? Identificación no es identidad. Para acercarnos a su identidad hemos de recurrir a otro tipo de aproximación que va más allá y está por encima de la anterior. Necesitamos un conocimiento lleno de amor; de lo contrario tocamos sólo el *qué* y no el *quién* de la persona[86].

En términos fenomenológicos, el amor es una experiencia no dualista[87]. Éste es el motivo por el que el amor entra con dificultad en cualquier *noēma* husserliano. En el amor no cabe ni igualdad ni alteridad, no es uno ni dos. El amor requiere diferenciación sin separación; es un 'ir' hacia el "otro" que rebota en un auténtico 'entrar' en *sí*, mediante la aceptación del "otro" dentro del propio *sí*.

Sin amor podemos ser capaces de 'identificar', hasta cierto punto, un objeto, localizarlo, describir sus aspectos y prever su comportamiento. Éste es el llamado "conocimiento científico", que no es conocimiento en el sentido clásico. Pero en nuestro caso no apuntamos a la 'cognición' de un objeto sino al conocimiento de un "tú", él mismo sujeto cognoscente. Para esto debo conocerme de tal modo que exista en mí mismo espacio para el "otro", de modo que el "otro" no sea sólo un algo "externo" sino un "otro-*que-yo*", un "otro" sí-mismo – que participa como yo en el único "Sí-mismo". En cualquier caso, para conocer verdaderamente al "otro" el movimiento debe ser recíproco: debe tener lugar un en-

cuentro. Tengo que ser amado por el otro para poderlo ver en el espejo en el que mi propio sí-mismo ha sido transformado por el amor del "otro". Las escrituras cristianas, en efecto, dicen: «si uno ama a Dios, éste es conocido por Él» [*si quis autem diligit Deum, hic cognitus est ab eo*] (1 *Cor* VIII, 3); «Yo entonces conoceré, de la misma manera que soy conocido» [*tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum*] (1 *Cor* XIII, 12).

Todas las tradiciones humanas, prácticamente, han insistido en la pureza de corazón como requisito esencial para el conocimiento y para la vida auténtica[88]. Solamente un *sahṛdaya* (hombre-con-corazón) es capaz de captar la fuerza de una frase, dice la poética índica[89]. Sólo los puros de corazón serán capaces de ver verdaderamente al "otro", los "otros", el "Otro", Dios. «Bienaventurados los puros de corazón porque verán a Dios» (*Mt* V, 8). Es lo que también dice Juan: «Y en esto sabemos que le hemos conocido: si guardamos sus mandamientos» (1 *Jn* II, 3); si nuestra praxis es correcta nuestra teoría se encuentra en el buen camino. Y confirma, una vez más, en la misma carta: «Os escribo a vosotros, hijos míos, porque habéis conocido al Padre» (1 *Jn* II, 13-14). Por tanto también nosotros podemos conocerlo (cf. *Jn* VIII, 28). El corazón de la ortodoxia es la ortopraxis.

¿Pero es esto posible? ¿Podemos realmente superar este puente levadizo? ¿Podemos abrir la estancia más interna de nosotros mismos para dejar sitio a otro 'sí'? ¿Puede "la fusión de horizontes" [Gadamer (1972) 289 ss.], indispensable para una auténtica comprensión, realizar una fusión de varios 'sí' sin generar confusión? O, por el contrario, ¿debemos quedarnos respetuosamente a la puerta de la autoconsciencia ajena y contentarnos con escuchar y mirar como los amigos de Job? Los místicos cristianos han hablado de la necesidad de llegar a ser un *alter Christus*. Nosotros nos proponemos llegar al *ipse Christus*, alentados también por la exclamación de Pablo: «Ya no soy yo [mi ego] el que vive, sino que Cristo vive en mí» (*Gál* II, 20).

Para una antropología individualista osar entrar en el "otro" y penetrar en su intimidad equivale a violar la dignidad del individuo.

Habiendo desterrado del conocimiento al amor, el otro se ha vuelto un objeto, un extraño, una cosa. Esto conduce a la afirmación extrema de que *l'enfer sont les autres* (Sartre) o, de manera más benévola, a considerarlos un obstáculo o un enemigo. Para obviar esta dificultad suele distinguirse entre *aliud* (el *id*) y *alius*. El *alius* no es otra cosa sino otro yo.

Frente a este "otro" tenemos derechos y obligaciones. Debemos amor al prójimo como a un "otro", como otro yo, y no como a una cosa. Para esto se necesita, ante todo, una ética, una ética de la exterioridad – una civilización basada en el derecho. La metafísica es irrelevante y es sustituida por la ética[90].

Dentro de esta perspectiva hemos de renunciar a conocer al "otro", debemos aprender a respetarlo. La alienación nace cuando somos fagocitados por el *aliud*, por no haber sabido reconocer al *alius* con rostro humano que está frente a nosotros. Más allá no se puede ir, está prohibida la entrada.

Por el contrario el conocimiento amoroso descubre al tú y no al otro. Si Jesús es un otro y no un tú para el yo que intenta conocerlo, entonces es imposible y blasfemo intentar penetrar en los sentimientos de Jesucristo, como nos invita Pablo (*Flp* II, 5).

Con una breve crítica podría decirse que el problema del "otro" no es tanto del "otro" como del *sí,* del yo. Para tranquilizar nuestra mala conciencia que se preocupa de sí-mismo y no del otro, mantenemos que el otro es otro individuo al que reconocemos un 'yo' abstracto con los mismos derechos.

Un respeto elemental a la gramática nos serviría de ayuda. Yo sólo puedo decir "yo" refiriéndome a mí mismo; lo que llamamos "otro yo" es, hablando con propiedad, una abstracción. Para mí no es un yo sino un él (ello, ella). En cambio puedo decir tú y él sin abdicar de mi yo. Al yo del otro no lo puedo llamar "yo", no es mi "yo", es "otro yo"; no soy yo. El otro tiene sus derechos (que no son los míos); lo debo amar como *otro* yo mismo, pero no como si fuese yo mismo. *Individuum ineffabile.* Y así cada uno se convierte en competidor del otro.

El viejo dicho recogido por Plauto (*Asinaria* 495), y posteriormente aprovechado por otros filósofos, *homo homini lupus*, no es simplemente inmoral o socialmente pernicioso; es un pensamiento antropológica y metafísicamente erróneo. El hombre no es un lobo evolucionado aunque pueda tener instintos que llamamos 'animales', porque en ese caso habría perdido la humanidad. Muy otra es la sabiduría clásica que hemos mencionado y que encontraremos citada una vez más por Erasmo (*Adagia* I, 1, 69): *homo homini Deus*, sin más comentarios, por ahora.

Por tanto, preguntar cómo es posible conocer a otro individuo o cómo se pueda incluso osar penetrar en el *sancta sanctorum* de la intimidad

individual de otro ser humano es una falsa cuestión. Más aún, existe una contradicción interna entre ser un individuo (*indivisum a se, ab aliis vero distinctum*) [individido en sí y distinto de los demás] y conocer a otro individuo. Dejaría de ser el individuo que soy si tuviese que conocer a otro individuo *qua* individuo – y viceversa. El individuo que conociese o se entrometiese destruiría la individualidad del individuo conocido, que dejaría de ser el individuo que es. Este 'conocimiento' del otro (que obviamente es conocimiento sin amor) destruye al otro, lo enajena. Hablamos del verdadero conocimiento de otro yo y no de nuestra capacidad de predecir comportamientos y controlar sucesos. Nos referimos a ese conocimiento que alcanza una cierta identidad con la cosa conocida. Y no se trata aquí de las entidades llamadas *inanimadas*; nuestro caso se refiere al conocimiento de "otro".

Resumiendo: si el hombre es solamente un individuo, no tiene sentido el pretender entrar en el ego de otro.

Hasta ahora hemos presentado el problema partiendo del moderno dogma occidental del individualismo. No está dicho, de todos modos, que la noción moderna de individualidad humana deba ser interpretada como la afirmación de que cada uno de nosotros es una mónada sin ventanas. Podremos ser mónadas, pero en relación con otros individuos. Las relaciones serán entonces externas. Cada mónada es un número y la regla más práctica será la de respetar el grupo más numeroso: la mayoría que, posteriormente, empujada por el deseo de paz, dictará un sistema jurídico de comportamiento. Nada es superior a un individuo, excepto un número superior de individuos. Cada uno está encerrado en su castillo. El *individuum ineffabile* es supremo. Cada uno es un pequeño Dios. El Dios monoteísta se fragmenta en pequeños Dioses. ¿Podría ser éste el origen de la democracia?

Sin embargo este mito, en realidad, no representa una convicción universal. Incluso el pensamiento filosófico occidental actual empieza a recibir serias críticas a tal interpretación. El hombre *tiene* individualidad pero *es* más que una entidad individual. La cultura dominante actual, de origen occidental, parece haber agotado las ventajas del individualismo, y algunos de los que forman parte de esta cultura empiezan a descubrir que esa postura lleva al solipsismo filosófico, al atomismo sociológico, a la cuantificación política del ser humano y, por tanto, al aislamiento, al consumismo, a la guerra no declarada de todos contra todos. *Homo homini competitor.*

Es éste el clima en el que hoy se sitúa la reflexión sobre lo *humanum*, uno de cuyos aspectos más positivos es la nueva importancia que se da a la persona diferenciándola del individuo.

Aproximación personalista

Nuestro propósito es intentar compartir la autoconsciencia de Jesús de Nazaret, caso particular del problema general de la posible "interpenetración de las consciencias" – como hemos sugerido en la primera parte describiendo la experiencia cristofánica.

¿Estamos absolutamente seguros de que toda consciencia individual es una fortaleza inexpugnable? ¿No será el verdadero *cogito* un *cogitamus* y el *sum* un *sumus*? Y aún más: ¿de verdad estamos seguros de que el Ser es algo muerto, de modo que la idea de la realidad como cuerpo místico o *dharma-kāya* es sólo una frase? ¿No es el Ser más bien una actividad, un acto? ¿Estamos realmente convencidos de que la consciencia es sólo un epifenómeno individual o incluso una propiedad privada?

Nuestra duda versa sobre si el problema mismo de cómo conocer *a otro* ha sido correctamente planteado. Tocamos una de las principales cuestiones filosóficas de nuestro tiempo. Podríamos aducir el ejemplo del objeto/sujeto escindido tanto en el plano epistemológico como ontológico. También la visión del *anima mundi*, con sus correspondientes consecuencias políticas y ecológicas, está relacionada con la misma cuestión. Es el problema del personalismo y de una visión animista del mundo[91].

La persona puede ser descrita como un nudo en una red de relaciones. Bajo esta perspectiva la individualidad es solamente el nudo abstracto, separado de todos los hilos que, de hecho, concurren a formar el nudo. Los nudos sin hilos no son nada, los hilos sin nudos no podrían subsistir. Los nudos tienen una función muy práctica; permiten modos eficientes de referirse a la actividad humana, desde los carnets de identidad a los derechos humanos del individuo mismo. Pero un nudo es nudo porque está hecho de hilos atados juntos con otros nudos por medio de una retícula de nudos. Los nudos no son irreales, pero tampoco lo son los hilos. La red forma constitutivamente un todo. Esta comparación, aun siendo espacial y material, pone de relieve que no puede existir un nudo individual, y cómo todos los demás nudos se implican el uno en el otro y se mantienen unidos. La realidad es la red, la realidad es relación. La comparación pone también de relieve otra intuición humana, oriental y oc-

cidental: que en todo ser están de alguna manera reflejados, incluidos y representados los demás seres. Todo nudo, dado que a través de los hilos está en conexión con toda la red, refleja en cierta manera los demás nudos. El ἐν παντὶ πάντα ("todo en todo" o "todos en todos") de Anaxágoras, el *sarvam-sarvātmakam* del sivaísmo, la correlación microcosmos/macrocosmos de Aristóteles y de la *Upaniṣad*, el *pratītyasamutpāda* del buddhismo, la *speculatio* del neoplatonismo, la *perichōrēsis* del cristianismo (y Anaxágoras) y la naturaleza especular del universo (de *speculum*, espejo) de cierta filosofía, así como la ley del *karman*, las teorías del cuerpo místico de tantas religiones, la universalidad del *intellectus agens* de la escolástica musulmana, la razón universal del iluminismo hasta la morfogenética científica moderna, los campos magnéticos, la hipótesis "Gaia", y demás, parecen sugerir una visión del mundo menos individualista, en la que el castillo de nuestra historia no precisa, tal vez, de la defensa de dragones tan terribles[92].

Ya hemos hecho referencia a que toda cosmovisión es una recepción consciente del mundo, o más bien del impacto que el *kosmos*, entendido como realidad total, ejerce sobre nuestro ser consciente. Una visión animista del mundo consideraría la naturaleza como una realidad viviente y, en cierto sentido, personal. El *Ser es personal* podría ser una fórmula que resumiese esta visión. La persona sería entonces el nivel original del Ser y no sólo un epifenómeno tardío de la realidad, una especie de accidente del Ser. Con excesiva frecuencia la ontología diserta sobre el Ser como si fuese una entidad sin vida ni consciencia. Otra fórmula equivalente sería: el *Ser es relacional*. Esta segunda aproximación que intentamos describir entiende la realidad como 'persona', como *anthrōpos*, como esa dimensión irreductible de la realidad, bajo la cual la experimentamos nosotros. La persona es *sat-puruṣa*, el hombre verdadero, es la entera realidad, podría decirse, haciendo referencia al *puruṣasūkta* del *Ṛg-veda* (X, 90; aunque en este libro no se emplee esta expresión).

Quizás en contraste con esta *ontologie personnaliste*, una ontología muerta está en el origen de un cierto descrédito de las especulaciones metafísicas[93]. Hay que añadir que el terror cristiano al panteísmo condujo a los escolásticos a realizar una radical separación entre el *ens realissimum* (Dios) y el *ens commune* (en definitiva una abstracción)[94]. Habría que mencionar aquí las discusiones sobre el "ontologismo" que reaparecen bajo otra forma. En este nivel todos los problemas se encuentran.

Nuestro problema es el conocimiento del "otro". ¿Puede mi ego encontrar, y por tanto conocer, otro ego? Es obvio que si 'persona' significa ser el propietario exclusivo del propio ser, *Selbstgehörigkeit*[95], no hay posibilidad alguna de ir mas allá de las fronteras individuales. Debemos respetarnos y a lo mejor tolerarnos, pero nada más[96]. La intimidad como fortaleza inexpugnable tiene un *status* último – y la *privacy* se convierte en un valor casi supremo. Esta sublimación de la individualidad ha llevado a la noción deletérea de Dios como el Individuo supremo, como el Otro por excelencia que escudriña nuestra intimidad e interfiere con nuestra identidad, como un extranjero enajenante que nos deshumaniza[97].

Hemos visto cómo la distinción entre *aliud* y *alius* arroja una cierta luz sobre nuestro problema, aun dejando intacto el mito del individualismo – y desde esta perspectiva podemos apreciar los extraordinarios "progresos" de la exégesis y la 'demitificación' y 'demistificación' de los datos evangélicos y bíblicos. *Felix culpa!*

Pero el problema del otro permanece. En el fondo es el problema del Uno. El individuo, una vez definido en su incomunicabilidad y aprisionado en su solipsismo subjetivo, sólo puede abrir sus ventanas para encontrar al otro o quedarse prisionero de su aislamiento. Se trata del problema último de la mente humana, al menos desde las *Upaniṣad: ekam advitīyam* [uno sin segundo], y Platón: ἓν καὶ πολλά [uno y muchos], es decir del balanceo entre monismo y dualismo y la dificultad de captar que la oscilación es posible porque hay un fulcro no-dualista que está *en-medio* de los dos extremos[98].

Lo que queremos decir es que las grandes aperturas contemporáneas al *alius*, que actúan (todavía) dentro del mito del individualismo, son en su mayoría teorías dualistas. También la persona es vista por algunos como un gran individuo.

Si, en la estela del idealismo alemán, dividimos la realidad en yo y no-yo (lo cual, sencillamente, reformula la dicotomía cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa*), si empezamos con la gran separación entre espíritu y materia, acabaremos alcanzando una visión atomista no sólo de la materia sino también del espíritu. Leibniz infiere de ello una consecuencia filosófica y el individualismo moderno desarrolla las implicaciones sociológicas. Está claro que el no-yo no puede fundirse con el yo sin destruirlo o sin destruirse a sí mismo. El principio de no contradicción no puede ser destronado por ninguna 'dicción'.

Propiamente hablando el *alius* no existe. El otro no existe como "otro", sino como sí-mismo. El otro existe sólo para mí, para los otros. El otro no es otro para sí. Es nuestra perspectiva egocéntrica la que lo llama "otro".

La realidad no está formada por yo y no-yo. La realidad no es dialéctica; la razón sí lo es. También el tú pertenece a la realidad, y el tú no es contradictorio ni extraño al yo. El tú no es ni yo ni no-yo. La relación es advaitica.

La relación yo/tú no es dualista como una relación entre dos substancias, entre dos 'cosas'. La realidad yo/tú es una relación constitutiva de la realidad misma. No hay yo sin un tú y viceversa. Pero la relación no es tampoco monística porque no sería real. Yo y tú no son idénticos ni reductibles a yo (sólo) o a tú (sólo) o a un ello superior (de una unidad más elevada). Descubrirme a mí mismo como un tú es descubrir mi identidad más profunda en mí mismo, no frente a "otro", ni dentro de un espejo narcisista. Equivale a descubrir mi *ipse* dinámico, a ser yo mismo: *tat tvam asi!* El *tvam* pertenece inseparablemente al *tat*... "Esto eres tú": un tú que contesta a la llamada del yo que lo constituye como un tú, el cual a su vez 'permite' que el yo sea yo. La persona es el conjunto de todos los pronombres personales. La persona es relación.

Somos conscientes de que la palabra "persona" tiene una larga historia y que traduce de forma impropia dos nociones helenísticas fundamentales en la elaboración de la doctrina trinitaria (*prosōpon* e *hypostasis*). Sabemos además que la discusión sobre la llamada "personalidad de Dios" defendida por los monoteísmos abrahámicos y la "impersonalidad divina" atribuida a las religiones orientales se basa en malentendidos, por una parte, y en el desconocimiento recíproco, por otra. También el "personalismo" reciente tiene muchos matices[99].

Utilizamos, de todos modos, la palabra "persona" para expresar esta segunda concepción antropológica.

La persona no es ni un individuo ni una existencia indiferenciada. Precisamente porque es algo último, la persona escapa a toda definición. Persona es relación porque Ser es relación. Ser es un verbo, una acción comunitaria, es decir, personalista: *esse est coesse – et coesse est actus essendi* [ser es ser-junto – y el ser juntos es un acto del ser][100]. La persona es ese nudo consciente (es decir, con consciencia humana) de ser nudo – que podría llamarse autoconsciencia o saberse un yo. Persona es ese ser que dice *yo*. Este "yo" no es la subjetividad del yo individual que irrumpe con

la Reforma, aunque se remonte a Agustín y con Kierkegaard llegue hasta nuestros días[101].

Una persona no sólo es comunicable, ella misma es comunicación. Una persona aislada, esto es, individual, es una contradicción *in terminis*. La persona no es ni singular ni plural. Por eso no se puede matar a seis personas para salvar a sesenta. Aquí la cuantificación no es aplicable. Toda persona es un fin en sí misma. Su dignidad es inviolable. Las consecuencias políticas que de ello se derivan deberían trastornar los diversos sistemas actuales. Los llamados derechos humanos son derechos del Hombre, no del individuo – el hombre es persona.

El conocimiento humano en cuanto personal mira a la totalidad de nosotros y del mundo, aunque sea de forma imperfecta. Por eso hay que distinguirlo del mero cálculo. Conocer es participar en lo conocido y, por tanto, significa un crecimiento del ser persona. Lo constitutivo del ser humano, reiteramos, es el ser relación, y por eso puede conocer. Pero una persona no es sólo comunicabilidad, es comunión. Yo soy persona en cuanto que soy comunión. Comunión no es posesión: no significa que los otros seres (objetos u otros sujetos) me pertenezcan; no se trata de propiedad de objetos o de dominio sobre sujetos. Comunión significa pertenecerse mutuamente (el uno al "otro") como sujetos (y no como simples objetos de un sujeto superior). Comunión no significa que yo posea a un tú (o un tú a un yo), sino que ambos se pertenecen, pues no hay el uno sin el otro y viceversa. El yo no es anterior al tú, ni el tú al yo. La relación no es causal, porque su ser es un *coesse*, un *Mitsein*. *Ser es estar (juntos)*.

Ello implica que yo no puedo conocer a otro sujeto, si lo trato como si fuese un objeto. Puedo, en este caso, identificarlo, pero no puedo descubrir su identidad. «Nadie puede decir Jesús es Señor, sino en el Espíritu Santo» (1 *Cor* XII, 3). Esta afirmación parecería más bien absurda si "decir" significase pronunciar palabras y no conocer, es decir, convertirse en aquello que se conoce.

Resulta significativo recordar que la filosofía escolástica, desde san Ambrosio[102] y probablemente desde san Justino en adelante, creía que cualquier verdad, dicha por cualquiera, procedía del Espíritu Santo[103]. A Tomás de Aquino le gustaba repetirlo: *Omne verum a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est* (cf. *Sum theol.* I-II, q. 109, a. 1; *In Iohannem* VIII, 6, etc.).

La cuestión de la autoconsciencia personal de Cristo no constituía un gran problema tras la aceptación de los dogmas del Concilio de Calcedonia: la persona de Cristo es la persona divina que actúa a través de dos naturalezas como 'órganos'[104]. En cambio, con el nacimiento del psicoanálisis y con el impacto más directo del modernismo y más indirecto de toda la mentalidad iluminista, a principios del siglo XX se abrió una viva controversia en torno al llamado "yo de Cristo"[105]. La cuestión en los albores del "humanismo cristiano", al comienzo del siglo XII, ya era la misma: atribuir a Jesús una personalidad humana parecía privarlo de su divinidad[106]. El problema reside, como sucede con frecuencia, en no haber profundizado en las premisas. Para asegurar la unidad de Jesucristo, los primeros concilios cristianos estuvieron de acuerdo en declarar que en Jesús había una única persona (que sólo podía ser la segunda persona de la Trinidad) y dos naturalezas (humana y divina) – que naturalmente precisan de dos voluntades, para salvaguardar la libertad humana. Pero desde el momento en que se destacó la humanidad de Cristo y se reconoció su autonomía (de lo contrario no podría considerársele un hombre), los problemas se complicaron. Si el yo de Cristo es la persona divina y al mismo tiempo Jesús tenía una consciencia humana plena, ¿cómo podía una consciencia divina omnisapiente coexistir con su consciencia humana? Las sutilezas de ese tipo de teología son fascinantes y divertidas[107]. Pero nosotros no entraremos en la controversia.

Es interesante señalar cuándo empezó a convertirse en problema la cuestión de la consciencia humana de Cristo. En el interior de una ontología escolástica apersonalística la cuestión no era un problema. Con el nacimiento del individualismo y de las filosofías elaboradas por Descartes y Kant, la cuestión se convirtió en filosóficamente insoluble. Si Cristo era un individuo humano no podía ser, simultáneamente, un individuo divino. La única respuesta era la *sola fides*. Pero el *apartheid* intelectual de tal *fides* (que irónicamente se llamaba *sola*) no podía durar y la cuestión se hizo candente. ¿Quién era este Cristo? La teología del post-iluminismo volvió a desplazar la cuestión sobre Jesús. No «¿quién dice la gente que es el Hijo del hombre?» (*Mt* XVI, 13), sino «¿quién dices tú mismo que eres?».

Resumiendo: si el hombre es una persona (y no un individuo), la participación en la autoconsciencia de otro no es imposible, pero tiene sus límites. El yo entiende al otro en la medida en que el otro es un tú; y es-

te otro se va convirtiendo más y más en un tú en la medida en que es conocido y amado por un yo. Lo que estamos diciendo tiene relación con la antigua *disciplina arcani*, que sólo el iniciado podía comprender (participando, en consecuencia, en el ritual). Por el mismo motivo se exigía, tradicionalmente, la fe cristiana al que comenzaba el estudio de la teología. También el estudio de los *Veda* y del buddhismo debía ir precedido de una iniciación que abriese el camino a un cierto conocimiento posible sólo por amor y connaturalidad.

Aquellos para quienes Jesucristo se ha vuelto un tú pueden en cierta medida participar en lo que la escritura cristiana llama el Espíritu de Cristo (*Jn* XIV, 26; XVI, 13), y por tanto poseen un cierto conocimiento de Jesucristo (cf. 1 *Cor* II, 16; 1 *Jn* V, 20).

Este conocimiento tiene sus propios peligros, que no pueden ser ignorados: alucinaciones y fantasmagorías de todo tipo. Y también sus límites: el tú participa de la consciencia del mismo modo que el yo, pero los dos son distintos y no pueden ser reducidos a uno. La relación es *advaita*, no-dualista. La historia del misticismo está llena de ejemplos de confusiones falsas e insanas. El yo y el tú no sólo son interdependientes, sino también *interindependientes*, como en la Trinidad.

Podemos conocer el tú, aunque nunca penetraremos del todo en otra consciencia, precisamente porque cada uno de nosotros participa de un modo único de esa misma consciencia.

Éste es nuestro problema. A continuación examinaremos una tercera perspectiva.

Aproximación *ādhyātmica* (pneumática)

Deseamos conocer a Jesús. Hemos dicho, inicialmente, que existía una sola puerta para penetrar en la intimidad de un ser: examinar las huellas dejadas por sus palabras y por sus obras. Este método es legítimo sólo con dos condiciones: que seamos conscientes de lo que hacemos y que pidamos permiso para tal incursión. Ésta ha sido la aproximación de nuestro primer tipo de antropología – el cual es peligrosamente semejante al *experimento* científico (psicología experimental).

Hemos dicho, en un segundo momento, que está fuera de todo lugar forzar la puerta, porque la consciencia personal no es un espacio vallado, sino un *agora* común donde los seres humanos hallan su comunión estando juntos e interactuando. Por tanto lo que precisamos es compartir los

mismos ideales y, sobre todo, amar, lo que nos permitirá establecer una cierta comunión, en la medida en que ya participamos de la misma estructura personal de la realidad. Y ésta ha sido nuestra segunda aproximación, significativamente similar a la *observación* de la psicología (profunda).

Pero hay un tercer enfoque que consiste en compartir no sólo ideas e ideales, sino el Ser. Las escrituras y las tradiciones cristianas insisten no sólo en que se tengan los mismos sentimientos que Cristo, sino que nos invitan a ser uno con él y a ser transformados en él. Ésta es la vía de la *experiencia* – el método místico.

Hemos dicho, también, que la experiencia mística no puede anular la razón o los sentidos. Los *oculi fidei, mentis et sensus* están interrelacionados y, añadiría, esta integración constituye un deber insoslayable de la filosofía contemporánea. Nuestro estudio es un intento en esta dirección.

Usamos deliberadamente el adjetivo *ādhyātmico*, así como otras palabras hasta ahora ajenas a la tradición judeocristiana, porque no sólo las culturas sino también las religiones se asfixian cuando permanecen cerradas en sí mismas. La palabra *ādhyātmika* se emplea no en el sentido del *sānkhya* (como un tercer tipo de sufrimientos – los interiores), sino del *vedānta*, "en relación al *ātman*", como corresponde a una antropología integral en la cual el hombre real viene considerado en todas sus dimensiones como *satpuruṣa.*

Si la primera aproximación es individualista respecto a la persona, la segunda lo es en relación a la totalidad de la realidad. El hombre no es ni un "individuo" (separado) ni una "persona" aislada del resto del mundo. Tampoco la realidad es un ente *a se.* Toda la realidad está constitutivamente interconectada.

Con la introducción del término *ādhyātmico*, pretendemos devolver la palabra a la antropología tripartita del primer judeocristianismo y también del helenocristianismo antiguo[108]. En este sentido podríamos haber titulado el presente capítulo como la *aproximación pneumática*[109].

De hecho los primeros siglos cristianos veían al hombre en íntima conexión con la materia por su *cuerpo*, en constitutiva relación con todos los seres vivientes (especialmente los otros hombres) por su *alma* y con un vínculo especial con el mundo divino por su *espíritu.*

Introducimos esta palabra también por un segundo motivo: contribuir a revalorizar esta antropología tripartita que ha sido tan olvidada en el in-

terior de la tradición cristiana hasta hacer prevalecer la división platónica entre alma y cuerpo[110]. Quizás una perspectiva índica podría servir de estímulo externo para profundizar en esta antropología 'paulina'. Nada es definitivo en una tradición viva[111].

Podemos intentar avanzar un pequeño paso en esta profundización.

Si el hombre está formado por espíritu, alma y cuerpo, *πνεῦμα, ψυχή, σῶμα* (1 *Tes* V, 23), no es solamente un animal evolucionado sino que encierra dentro de sí una *scintilla*, un espíritu, un algo – y es esto lo que lo vuelve divinizable de manera distinta al resto de los seres. En la tradición *visnuita* no existe dificultad alguna para admitir que un animal sea un *avatāra* de Dios, porque, como hemos dicho, el *avatāra* tiene una realidad exclusivamente divina. «Los ignorantes no reconocen mi naturaleza cuando tomo forma humana», dice la *Gītā* (IX, 11). Sabemos que en los miles de páginas de la escolástica cristiana se ha debatido la cuestión de si habría sido posible para Dios encarnarse en un animal e incluso en una cosa; pero, elucubraciones aparte sobre el *de potentia Dei absoluta*, tal encarnación no habría tenido el sentido que tiene la Encarnación para los cristianos. Sería otro universo. Santo Tomás, aun reconociendo que la potencia divina es absoluta, replica claramente que *sola natura humana sit assumptibilis* [sólo la naturaleza humana es asumible] (*Sum. theol.* III, q. 4, a. 1), puesto que la *creatura irrationalis non habet congruitatem* [la criatura irracional no es apta] (ad. 2).

Sea como sea, nuestro interés se concentra en las distintas concepciones del hombre según las cuales es posible o imposible el conocimiento del otro.

Hemos empezado preguntándonos como podíamos conocer a otro individuo o a otra persona. Nuestro presupuesto implícito era que el conocimiento es nuestro acto íntimo mediante el cual alcanzamos a conocer a los otros. Pero ¿y si el conocimiento no nos perteneciese como una actividad meramente privada? ¿Y si, por el contrario, fuese algo en lo que participamos? Conocer no sería entonces tener consciencia de que mi ego conoce, sino consciencia de que yo participo en el conocimiento, que el conocimiento ha afluido sobre mí y soy consciente de ello. La primera pregunta era si 'nosotros' podemos conocer a otro individuo; la segunda versaba sobre el problema de reconocer el tú de nuestra persona; la tercera se abre a la problemática del conocimiento en cuanto tal – ciertamente no el 'conocimiento objetivo' o el meramen-

te 'formal', sino el conocimiento 'identificante' y por tanto salvífico.

Comentando la Escritura y expresando la creencia común de varias tradiciones, Ricardo de San Víctor escribió que el amor está en el origen de la consciencia y que, una vez conscientes de algo, brota la contemplación y de ella tiene origen el conocimiento[112].

Miles de años antes esta intuición había sido el epítome de muchas civilizaciones. Conócete 'a ti mismo', decía la sabiduría griega, reflejada después por la mística cristiana[113]. Conoce tu "Sí-mismo", repite con énfasis la tradición índica: el Sí-mismo que es tu verdadero Sí-mismo, que no es 'tu' ego (cf. *Mt* XVI, 24; *Lc* IX, 23). Solamente cuando deje de ser tu ego emergerá como el Sí-mismo que es, sin duda, tu Sí-mismo. Conocer a Dios y a Cristo es la vida eterna, dice la Escritura (*Jn* XVII, 3), confirmando que «nos ha sido dada la inteligencia (διάνοια) para que conozcamos al Verdadero [Dios]» (1 *Jn* V, 20). Nuestra tercera pregunta nos empuja, por tanto, a desplazar el conocimiento del "otro" al conocimiento de Dios. Un dicho español lo expresa poéticamente: «el camino más corto pasa por las estrellas»; y en ese sentido interpretaría un críptico texto upanisádico: «Él se reveló tríplicemente»: *sa tredhā ātmānaṃ vyakuruta* (*BU* I, 2, 3). Platón sugiere y Plotino desarrolla que el verdadero conocimiento es conocimiento de Dios.

La primera pregunta se refiere, por tanto, no al conocimiento del 'otro' sino al conocimiento de uno mismo: "*¿Ko' ham?*", "¿Quién (soy) yo?" (*AU* I, 3, 11).

Un científico le objetaba un día a un sabio oriental que mostraba cierto escepticismo respecto a la civilización tecnológica: «Sin embargo ¡los occidentales hemos sido capaces de mandar un hombre a la Luna!». «Es cierto – respondió el sabio – ¡pero no conocéis a *quién* habéis mandado!». Para conocernos a nosotros mismos hemos de conocer a *quién* conoce en nosotros. Conocer el *quién*, el Sí-mismo, es la realización, la salvación, dirá el *vedānta*.

Se presenta entonces un peligro que hay que evitar inmediatamente: el gnosticismo entendido como dualismo espíritu-materia y el rechazo del cuerpo en cuanto prisión del espíritu. Si el conocimiento es sólo epistémico, este pretendido conocimiento salvífico excluye el cuerpo, y por tanto el mundo, y se cae en un dualismo o en un idealismo que niega cualquier realidad fuera de la "idea". Pero hemos insistido ya varias veces en que el conocimiento es un conocimiento de todo el ser y que el ter-

cer ojo ve la otra dimensión de lo real. El francés *connaître*, "nacer juntos", permite hacer más inmediato el sentido del "conocer"[114].

Esto significa que el autoconocimiento no es el conocimiento de ningún objeto. Nosotros no somos objetos, sino sujetos. Si convertimos a Jesús en objeto de nuestro conocimiento, podremos alcanzar un cierto conocimiento objetivo sobre un individuo de nombre Jesús, pero no llegaremos a conocer a Jesús, quien no se conocía a sí mismo como objeto, y no compartiremos su autoconsciencia. Y si el hombre se caracteriza por su autoconsciencia, hasta que no compartamos la autoconsciencia de este hombre no lo habremos conocido. «No puedes conocer al conocedor del conocimiento», dice un texto índico (*BU* III 4, 2). «¿De qué manera puede ser conocido el conocedor?», se pregunta el mismo texto (*BU* II 4, 14). «Él, el *ātman*, no es esto ni aquello... Pero ¿por medio de qué podrá conocerse al conocedor?», se pregunta un poco más adelante (*BU* IV, 5, 15).

Las *Upaniṣad* nos enseñan que, si nos ponemos a la búsqueda de un objeto, no lo encontraremos jamás porque nuestro objeto se descompondrá siempre en más y más objetos, la especialización irá siempre más allá, en un proceso sin fin. Las *Upaniṣad* nos ponen en guardia, afirmando que nuestro conocimiento objetivo no es «aquel mediante el cual todo es conocido», y la pregunta es: «¿Cómo se puede conocerlo?» (*BU* II, 4, 14). La respuesta no puede venirnos de las *Regulae* de Descartes ni de ningún método objetivo porque, aun admitiendo que consigamos conocer al conocedor, por ese mismo hecho no lo conoceríamos como tal porque se convertiría en el conocido – conocido por nosotros. Habríamos cosificado al sujeto, convirtiéndolo en un objeto. Y nuestra pregunta se refería al sujeto.

Existe, sin embargo, un modo de conocer al conocedor: convertirse en el mismo conocedor. Este convertirse es el verdadero conocimiento (salvífico). También Jesús dice a los discípulos que dejen todo temor y que se conviertan en lo que él es: «Sed yo mismo, alimentaos de mí, permaneced en mí».

Tat tvam asi es la intuición última upanisádica; "esto eres tú"; descúbrete a ti mismo como a un tú, como el tú que siente y comprende el *ahambrahmāsmi*: "yo soy *brahman*". Esto, en verdad, podrá decirse sólo después de que nos hayamos percatado de que *ātman* (es) *brahman*, de modo que es *brahman* el que dice que es (yo soy) *brahman* – y no mi ego. Están aquí en juego los tres pronombres personales y los tres son necesarios para una realización plena[115].

El conocimiento del otro no se presenta aquí como el conocimiento de "un otro". Es simplemente conocimiento, el conocimiento que surge cuando uno se convierte en aquello que conoce, lo que se debe conocer. «Ése es el *ātman* en ti, que se encuentra en cada cosa», concluye un texto que hemos citado (*BU* III 4, 2). Ya no es cuestión de invadir la intimidad o de objetivar un hipotético 'otro'. El 'otro' se ha convertido en tu Sí-mismo. ¿No está escrito: «Ama a tu prójimo como a ti mismo» [tu Sí-mismo]?[116]. A esto nos referíamos cuando criticábamos una cierta epistemología separada de la antropología (y de la ontología) y hablábamos del conocer como un crecimiento en el ser – de nuestro ser.

Estamos diciendo algo que, de un modo u otro, han destacado prácticamente todas las escuelas místicas. Pleno conocimiento es sinónimo de una participación que permite alcanzar la identidad con el conocido, lo que es algo más que una simple realidad epistémica. Llegar a conocer a Jesús no es obtener informaciones sobre el hijo de María, ni tampoco sobre qué significa la expresión "hijo de Dios" (Harnack tenía razón, en este sentido). Llegar a conocer a Jesucristo es un acto místico, equivale a la empresa más alta del espíritu humano – porque equivale a conocer el icono de toda la realidad (*Col* I, 15-20).

Resumiendo: si compartimos una naturaleza humana, y esta naturaleza tiene un aspecto intelectual, el autoconocimiento no es sólo conocimiento de nuestros respectivos egos, sino participación en el conocimiento (en el conocimiento del Sí-mismo – como genitivo subjetivo). Una visión monoteísta del mundo sostendrá que este autoconocimiento es el privilegio de un Ser supremo y nos concederá únicamente un proceso cognitivo asintótico y analógico. En una visión trinitaria cabe tanto la identidad como la diferencia. Se puede conocer al otro en la medida en que se comparte la misma realidad pero, dado que la realidad de la visión trinitaria es irreducible a una unidad indistinta, nosotros no perderemos jamás nuestra unicidad, nuestra identidad. Sin duda, en esta experiencia, el otro no es un *aliud*. Es el *tú* en relación de polaridad con el *yo*. «Nadie conoce al hijo sino el Padre: nadie conoce al Padre sino el Hijo, y aquel a quien el hijo se lo quiera revelar» (*Mt* XI, 27).

Se conoce gracias a la iluminación, que en última instancia «desciende del Padre de las luces» (*Sant* I, 17), decía una corriente espiritual que partiendo de Santiago llega a san Agustín y san Buenaventura y hasta el ontologismo del siglo pasado – aunque con notables diferencias.

Hemos caracterizado al hombre como un ser autoconsciente, pero la autoconsciencia total no es posible – como ya había señalado Sócrates (*Phaidr.* 229 e). El *autos* dejaría de serlo. Se necesita de nuevo la Trinidad. *Brahman* es *brahman*, pero no sabe que es *brahman*, dice determinado sistema *vedānta*. Es *Īśvara*, igual a *brahman*, el que sabe que es *brahman*, el que se reconoce como *brahman*.

En otras palabras, "Yo no puedo ser absolutamente idéntico a mí mismo". No puedo encontrar mi identidad absoluta, no sólo porque vivo en la temporalidad que es permanente alteridad (el "yo soy" que lo dice y lo piensa es ya un "yo era" recordado o un "yo seré" proyectado), sino también porque no existe ningún predicado que pueda decir quién es el sujeto sin transformarlo en predicado. La lógica nos dice que no puedo conocer totalmente quién es ese yo que dice "yo soy" o que se pregunta "¿quién soy?". No lo puedo pensar con una "reflexión absoluta". Pero quizás lo puedo ser sin conocerlo o pensarlo. Pero ¿qué sentido tiene si no puedo decirlo o pensarlo? No se puede decir que *no pueda serlo*, pero se puede afirmar que no sería "yo", no sería un "yo soy" sino un "soy" que no me pertenece. YHWH es el único que puede decir "Yo soy", es decir, pronunciar su propio nombre.

Por tanto no hay consciencia egoica. El yo conocido no es el yo cognoscente. El yo se conoce reconociéndose el tú – 'igual' al yo.

La *noēsis noēseos* (*νόησις νοήσεως*; Aristóteles, *Met.* XII, 9, 1074 b, 33ss.; etc.) completa lleva al idealismo absoluto o al solipsismo. Si el yo se conociese a sí mismo totalmente, el yo sería conocimiento puro sin espacio para un tú. Y si este Ser fuese real, su conocimiento sería entonces idéntico a la realidad. Si Dios es este yo absoluto sin un tú que se conoce a sí mismo con total identidad, el Ser sería completamente ininteligible y la realidad pura inteligibilidad. Lo ininteligible no sería real. Esto es puro idealismo.

Por el contrario la consciencia egoica del yo es consciencia del tú. Estos tú presentan una graduación ontológica, desde una pura consciencia del tú (trinitario) a nuestro conocimiento empírico de las cosas materiales.

Pero hay más, como hemos apuntado anteriormente. La consciencia 'propia' del tú (genitivo subjetivo) desde la perspectiva del tú es exhaustiva. El tú, en cambio, desde la perspectiva del yo es simplemente la consciencia del yo que tiene el yo (genitivo objetivo), que tiene de sí mismo

como objeto (de su autoconocimiento). Pero esto deja un 'espacio vacío' (es quizá la mejor metáfora) al yo, que no 'es' sólo consciencia (precisamente porque no existe consciencia egoica absoluta – total autoidentidad del yo). El yo tiene consciencia de sí mismo como (un) tú – que no es el yo (pero se identifica con el yo). Este 'espacio vacío' 'es' el Espíritu. Ciertamente el Logos es 'igual' al Padre, el Logos no es más que el Logos del Padre, y el Padre es 'igual' al Hijo generado por él. Pero el Yo (al que nosotros llamamos Padre), precisamente porque no existe consciencia egoica absoluta, sino sólo consciencia del tú, deja 'espacio' al Espíritu como hiato, como espacio entre el Padre y el Hijo. El Hijo representa el *advaita*, el no-dualismo entre el Padre y el Hijo: permite que no sean dos ni uno.

Si existiesen sólo el Padre y el Hijo en igualdad absoluta la dualidad caería en el monismo – y no existiría 'espacio' para nosotros. El Espíritu impide, por así decirlo, el 'cortocircuito'; él es el dinamismo de la Vida – en el que nosotros somos[117].

También desde un punto de vista menos metafísico nos podemos preguntar dónde está nuestro verdadero yo. ¿En el interior o en el exterior, en la contemplación o en la actividad? ¿El camino es el del éntasis o el del éxtasis?

En pocas palabras: el enfoque *ādhyātmico* no pregunta "¿qué es el hombre?", como la primera aproximación, ni "¿quién es el hombre?", como la antropología personalista, sino que pregunta "¿quién soy yo?". El primer método permite preguntar "¿qué es Jesús?"; el segundo inquiere "¿quién eres tú?"; el tercero desea penetrar en el "¿quién soy yo?" y se encuentra lanzado a la *perichōrēsis* trinitaria.

Pero no debemos perder el hilo de nuestro discurso. A estas alturas tendría que estar claro que nuestro empeño no es un problema a resolver, sino una vida a vivir.

Resumiendo: deseamos conocer la autoexperiencia del hombre Jesús, osamos hablar del misticismo de Jesús el Cristo.

Si él es simplemente un individuo histórico que vivió en Palestina hace dos mil años, debemos seguir el método exegético corriente, que será muy útil para trazar y comprender el contexto en el que vivió este individuo y constituirá también un correctivo necesario para impedirnos proyectar nuestras hipótesis sobre un trasfondo inexistente.

Hemos de respetar sin embargo la distancia geográfica e histórica debida: Jesús, un desconocido fascinante y turbador, un *él*. Podemos descubrir – o tal vez no – que "*él* es el Camino": una doctrina.

Si en nuestra consciencia nos descubrimos personas, es decir, polaridad yo-tú, la realidad del tú se nos revelará a sí misma (el yo mismo) poco a poco cada vez más, en la medida en que nuestra intimidad esté iluminada por un intelecto amoroso: Jesús, compañero vivo y misterioso. El *tú*. Podemos descubrir – o tal vez no – que "*Tú* eres la Verdad": un encuentro personal.

Si durante el proceso dirigido a conocernos a nosotros mismos llegásemos a tocar el Sí-mismo más interior en el que se ha transformado nuestro ego, es decir, si llegamos a ser o realizamos este Sí-mismo, descubriremos en él precisamente esa figura a la que se dirigía nuestra búsqueda: Cristo, símbolo de ese Sí-mismo con el cual, quizás, no hubiéramos osado, sin aquel Jesús, identificarnos: el *Yo*. Podemos descubrir – o tal vez no – que "*Yo* soy la Vida": una experiencia mística.

Las tres negaciones "o tal vez no" no son un *anticlímax* o expresión de un temor personal. Cumplen una triple función.

Primero, estas consideraciones no provocan una conclusión apodíctica. No son silogismos: hay sitio para la libertad.

Segundo, esta lectura no es la única posible: hay espacio para otras interpretaciones.

Tercero, esta meditación puede haberse desviado del camino a pesar de la mejor voluntad: hay apertura a las correcciones.

Esta larga introducción allana la vía y al mismo tiempo nos dice que los tres métodos no sólo son legítimos, sino que corresponden a sus respectivas visiones del mundo. Una vez tomada conciencia de este pluralismo podemos intentar convertir los tres métodos en complementarios entre sí.

3. La búsqueda existencial

El *status quaestionis*

En un tema como el nuestro el que investiga no está implicado marginalmente, sino a fondo. Es un problema que nos atrapa completamente. Sin embargo este interés vital no implica que deba defenderse ningún

enfoque partidista. La investigación no está dirigida sino a algo que esperamos como verdadero (por decirlo en pocas palabras): "Es con la experiencia como los hombres alcanzan la ciencia y el arte"[118]. Las expresiones de nuestra experiencia no son infalibles y deben estar abiertas a la crítica y al diálogo.

Nuestra implicación, tratándose de una cuestión existencial, es total porque lo que se pregunta de manera crítica es por el sentido último de la vida[119]. Esta pregunta sobre el significado último de la vida es el equivalente homeomórfico de la pregunta sobre la identidad de Jesucristo. Preguntamos quién sea Jesucristo y esperamos una respuesta que nos revele mucho más que los puros datos biográficos de un simple individuo. Quién haya sido Ākbar o quién haya sido Moctezuma son preguntas sin duda importantes, pero no las ponemos en relación directa con el fin último de la vida, como hacemos con el impulso que subyace a la pregunta sobre Jesucristo. La respuesta puede desilusionarnos o ser distinta a la que esperábamos, pero la pregunta está preñada de expectativa. Expectativa que, sin embargo, no tiene en sí misma algo preconcebido, porque la pregunta es crítica y debemos por tanto estar preparados para cualquier respuesta. En cuanto a la pregunta de por qué no podría haber tenido la misma relevancia (que la investigación sobre Jesús) el interrogarse sobre Ākbar o Moctezuma, la respuesta es que podría haberla tenido, pero que de hecho no la ha tenido. ¿Imperialismo cristiano? Podría ser y de hecho lo ha sido con frecuencia. Pero la cuestión es legítima y también real. Debemos sin embargo tomar tres precauciones:

a) Interrogarse, con carácter de ultimidad, sobre lo que pone en marcha, en última instancia, la búsqueda del misterio del hombre y de la realidad; en este sentido, el interrogante sobre Jesús es sólo un ejemplo del interrogante sobre el misterio de cualquier persona. Y, de hecho, desde Homero a Einstein, desde César a Mao, han existido muchos iconos semejantes: Jesús es sólo uno de ellos – central para algunos, irrelevante para otros.

b) Es un hecho que la relevancia histórica en el tiempo, en el espacio y en los acontecimientos (para bien y para mal) del impacto de Jesucristo sobre la vida humana hace de él un caso, si no único, ciertamente muy excepcional. Además, en el clima general de la cultura occidental, cristiana o no, la historia tiene su importancia. El papel central de la historia es probablemente precristiano y debe mucho a las mentalidades semíticas,

pero los cristianos son herederos cualificados de las tradiciones abrahámicas, hasta el punto de que han elaborado una completa *Heilsgeschichte* que mantiene que la historia culmina en una "historia de la salvación". En cualquier caso, la historia se ha convertido en el principio de validación de la realidad debido en gran parte al modo en que ha sido interpretado este mismo Jesucristo, incluido el método occidental de calcular el tiempo. En ese sentido, la pregunta sobre Jesucristo es distinta de la pregunta sobre Aśoka – por citar otro nombre. En cualquier caso, la importancia del Jesús histórico, dependiendo como depende de la centralidad de la historia, no es sinónimo de la relevancia de Cristo para los pueblos del mundo que no viven en el mito de la historia. Subrayamos esta observación sin detenernos más en ella.

c) Si la pregunta sobre Jesús estuviese motivada por una legítima curiosidad sobre el personaje, entonces no se diferenciaría de la pregunta sobre Aśoka, pero el interrogante sobre Cristo tiene una implicación muy distinta porque Cristo, pretendiendo ser el Salvador, no admite la neutralidad – la misma indiferencia es ya un posicionamiento (*Mt* XII, 30).

Tendría, pues, que estar claro que si planteamos la pregunta sobre Jesús es porque la consideramos importante para nuestra vida. No podemos abandonar completamente nuestros prejuicios, pero deberíamos ser conscientes de ellos y estar dispuestos a eliminarlos si llegasen a mostrarse como un obstáculo para el descubrimiento de la verdad. Es sin embargo innegable que el interés de muchos lectores, así como nuestra búsqueda de la experiencia mística del hombre de Galilea no se deben a simple curiosidad respecto a un cierto individuo (respetable y único como lo es toda persona), sino al hecho de que ese hombre nos interpela (a nosotros y a otros) de forma particular, y suponemos o creemos que su experiencia es de importancia capital (no decimos única) para la vida de una gran parte de la humanidad. No es un asunto indiferente.

Hemos afirmado ya que compromiso personal no significa empeñarse en defender a priori una actitud o una opinión. Podemos desilusionarnos o abandonarlo porque ese hombre no tiene, para nosotros, "palabras de vida eterna", o porque la expresión misma "vida eterna" ha perdido todo significado o incluso nos parece una mentira. La cuestión sobre la identidad de Jesucristo pretende sin embargo ser una pregunta última. Nos preguntamos quién fue esa figura, porque tuvo un peso significativo en la historia de la vida humana sobre la tierra y tiene todavía un

significado central para muchos. Deberíamos examinar críticamente si estas expectativas están justificadas. Ignorarlas, por el contrario, no haría justicia al interrogante mismo, cargado, para algunos, de veinte siglos de historia. Un contexto de veinte siglos es importante, pero para otros pueblos es de casi cuatro mil años (Abraham), y para otros abarca el contexto total de la historia del hombre desde el inicio del universo (*sanātana dharma*, etc.). El interrogante sobre Jesucristo no es ciertamente un interrogante sin importancia – como no lo es la pregunta sobre Buddha, Durgā, Viracocha, Kṛṣṇa, etc. A la pregunta de Jesús sobre quién dicen los hombres que él es, le corresponde nuestro interrogante sobre qué dice Jesús que es el hombre.

Esta consciencia hace imposible dejar de lado metodológicamente una referencia a aquel que hace la pregunta. No podemos negar nuestras convicciones ni reprimirlas. Ello implica que nuestra aproximación puede ser una síntesis de los tres métodos por cuanto les reconocemos una cierta validez. Este estudio no renuncia a la crítica de las formas, a la crítica histórica, al conocimiento de los textos canónicos y apócrifos, a las interpretaciones ortodoxas y heterodoxas y demás, pero al mismo tiempo no acepta la "epistemología del cazador", es decir de esos investigadores que se imaginan libres de presupuestos y disparan sobre todo lo que se mueve. Tampoco actúa de forma piadosa, o parte de una visión sentimental de Jesús – ni da una valoración unilateral de la historia. La historia cristiana no está libre de contradicciones. Quizás nos podemos permitir la broma de que muchas veces la cristología se ha convertido en una "crestología" (*Rom* XVI, 18), en el sentido de palabras bellas e ideas triunfalistas.

La pregunta sobre Jesús no es una pura especulación, ni un *theologoumenom* abstracto. Si el cristiano es aquel que ha sido bautizado y ha recibido la eucaristía, esto debería significar que ha encontrado personalmente al Cristo – aunque con frecuencia esta experiencia no haya alcanzado su madurez (*Mt* XIII, 3ss.; etc.). El cristiano auténtico no es tanto el secuaz de una ideología o alguien que cree en las creencias de otros, sino aquel que ha encontrado la realidad del Cristo[120]. Sin este encuentro personal todo se queda en mera superestructura (*adhyāsa*). El significado ortodoxo de cada sacramento cristiano es un encuentro con Cristo. No olvidemos que la gracia de Cristo es Cristo mismo y que el *opus operatum* de la teología católica no es 'mágico', sino *opus operantis Christi*.

Ahora bien, este encuentro es – y permanece – pura imaginación o mera convergencia de ideas, o tal vez de ideales, si no es ante todo un encuentro de personas, un encuentro personal, es decir, un encontrarse en el centro más íntimo de nuestra existencia, un encuentro que abraza todo nuestro ser – muchos místicos lo definen como un enamoramiento, otros como un toque substancial. Pero todo ello seguiría siendo una ilusión si este encuentro no pudiese tener lugar, si el verdadero Cristo fuese solamente una figura del pasado o una construcción de nuestra fantasía o, en el mejor de los casos, el recuerdo de alguien que ya no está. El encuentro no es con el "Mesías" o con cualquier otro atributo, sino con el "Tú" de ese misterio inefable que los cristianos llaman Cristo.

En pocas palabras, este encuentro es realizable si la comunicación y la comunión tienen lugar en el centro más íntimo de nuestro ser: la persona. Puede suceder que la idea que tenemos de persona sea tal porque hemos pasado a través de esta experiencia de encuentro personal. Decimos en cualquier caso que este encuentro es personal porque la persona es efectivamente este tipo de relación. Un individuo aislado (si existiese) no sería una persona. Y sin embargo la persona es nuestra realidad más íntima, la más misteriosa. Es comunicable porque (ya) es comunión. El individuo es el desconocido que uno se encuentra por la calle, la persona es aquella que es acogida en el corazón.

Se impone una precisión para evitar cualquier interpretación 'pietista' o sentimental por una parte y 'cerebral' o racional por la otra. No se trata de un encuentro con otro, como sucede cuando nos encontramos con un amigo, lo que sería pura imaginación en el caso de un Jesús que ha vivido hace veinte siglos. No se trata tampoco de un encuentro con mi intimidad o con mi ego, lo que sería como mucho un descubrimiento. Tal vez la palabra 'encuentro' no nos permite hacernos una idea. No se trata de dualismo. Cristo no es solamente el amigo o el esposo, aunque el lenguaje humano esté casi obligado a recurrir a estas metáforas. Cristo no es un otro. Pero no es tampoco monismo. Cristo no soy yo. No somos ni uno ni dos. Ésta es, como hemos intentado describir, la relación no-dual de la persona. Es la experiencia del *advaita*.

Llegados a este punto debo aplicarme a mí mismo la teoría del *pisteuma*. No es posible hablar en tercera persona. No puedo, por ejemplo, explicar el significado de *Durgā* si no alcanzo el *pisteuma* del creyente (en Durgā), que puede ser distinto del *noēma* del no creyente. Del mismo

modo, no podré proporcionar una descripción adecuada de Jesucristo si pongo entre paréntesis (en *epochē*) mi fe en este símbolo. Al confesar mi credo, evitaré toda posible absolutización, como tienden a hacer aquellos que creen en la razón cuando hablan de la "pura" razón. Recordaré constantemente que éste es mi credo, pero no lo puedo dejar de lado. La duda metódica sobre la verdad y sobre la certeza implica ya una grieta ontológica que provoca la duda. La duda metódica aparece con la pretensión (orgullosa) de que haya algo absolutamente indudable. En cambio no se puede pretender no creer en lo que se cree y, viceversa, no se puede pretender creer en lo que no se cree. El imperativo crítico es la relativización.

La experiencia personal

Dicho todo esto, debemos dar ahora el salto final. Esta vez no se trata de un ejercicio intelectual, ni de un acto de voluntad, sino de una zambullida empírica y existencial en los abismos de la realidad, en lo que Pablo define como las profundidades, el abismo de la Divinidad (*Rom* VIII, 39; *Ef* III, 18; 1 *Cor* II, 9-10). Es decir, se trata de la misma experiencia mística cristiana.

La experiencia de Cristo fue su experiencia personal. Yo no puedo recibirla más que en mi experiencia personal, en la experiencia de mi propia identidad. Intentando expresarla, probablemente sufriré la influencia de lo que he comprendido y, quizás, usaré un vocabulario cristiano o quizás el de Jesucristo – y a lo mejor precisamente por eso puede que dé la impresión de proponer de nuevo sólo su experiencia y no la mía.

Por un lado, habiendo meditado sobre sus palabras y actos, ellos pueden tal vez haber dado forma a mi experiencia o proporcionado el marco dentro del cual expresarla; por otra parte, sin embargo, la experiencia personal de mi propia identidad puede haber encontrado por sí misma en el ejemplo de Jesús una imagen o quizás también un modelo. *Hypotheses non fingo* [no finjo ninguna hipótesis], podría decirse recordando a Newton; *Erfahrungsverschmelzung* [fusión de experiencias], podríamos añadir inspirados por Gadamer[121].

Reconocida esta inextricable relación y dejando de lado ahora el preguntarme si sería capaz de expresar mi experiencia personal también con un lenguaje distinto, o si también otras tradiciones han dado forma a la interpretación de mi experiencia, intentaré describirla como indicación

hermenéutica para comprender la experiencia de Cristo, bebiendo en cualquier fuente que considere idónea. No se debe nunca dejar de lado la consciencia crítica.

«Al despertarme a la realidad, o simplemente a la consciencia, me reencuentro queriendo conocer todas las cosas, que sin embargo descubro como velos. Estos velos me revelan sus formas aparentes, pero al mismo tiempo esconden lo que ellas son. Al no encontrar su 'esencia', me vuelvo al interior de mí mismo. Comienzo el peregrinar consciente hacia mi centro, pero tampoco encuentro aquí ninguna base, ningún refugio en nada; no llego a ningún fundamento. No puedo identificarme con mi cuerpo o con mi mente o con lo que soy hoy, era ayer o seré mañana. Me siento por encima, por debajo, más allá o simplemente diferente de cualquier cosa de la que yo pueda ser consciente. Mi 'propio' fundamento es un abismo, un *Abgrund* (o incluso *Ungrund*). Simplemente no me descubro ni me encuentro a mí mismo, a mi yo. Pero es precisamente este "yo mismo" el que se pregunta: ¿quién (soy) yo? *Ko'ham*?

La razón me dice que, puesto que no vengo de mí mismo, debo de haber venido de alguna otra parte. La conclusión de ser 'criatura' puede ser lógica y legítima, pero no es una experiencia. Mi experiencia es más sencilla, no da un salto hacia fuera, la encuentro en mí mismo. Es la experiencia de la contingencia, que no es la del 'pecador' lanzado al mundo, ni la del 'justo' llamado al cielo. La experiencia de la contingencia es tangencial (como la propia palabra indica), ni inmanente ni transcendente. Aquello que esta experiencia toca tangencialmente (*tangere*), lo que me hace tocar (*cum-tangere*) no es la transcendencia (intangible), ni la inmanencia que tampoco se puede tocar. La transcendencia no puede experimentarse: "A Dios nadie le ha visto jamás" (*Jn* I, 18); la inmanencia tampoco: no hay espacio para hacerlo. En la experiencia de la contingencia descubro el toque tangencial entre la inmanencia y la transcendencia. El toque precisa que alguien toque algo de otro, pero en el toque no hay dualidad ni unidad; es unión no-dual – *advaita*. En la experiencia de la contingencia no me siento "creación" (de algún otro) porque toco el infinito, pero tampoco me siento el "creador" (de mí mismo), porque este toque tiene lugar en un punto sin dimensión alguna. Me doy cuenta de que participo, de que soy parte integrante de ese mismo flujo que

llamamos realidad – pero la palabra "parte" (participación) no expresa adecuadamente la experiencia.

Lo que verdaderamente soy no puede ser algo que no soy. No soy ni materia ni espíritu; ni ángel ni demonio; ni cielo ni tierra; ni Mundo ni Dios. Soy el punto de la tangente donde esos dos polos se tocan: estoy en el medio.

Todo lo que *tengo* lo he recibido – de mis padres, de mis antepasados, de la cultura, de la tierra, de un pasado evolucionista, *karma*, Dios, o lo que sea. Lo que *tengo* puede ser denominado criatura. Pero eso que *soy* no es ciertamente idéntico a lo que *tengo.* Tengo el *mí-mismo* y con él todo el resto. El yo no lo tengo, (lo) soy. Lo que soy no es criatura, pero tampoco creador. No sé lo que soy. Sé que sabiendo que soy limitado he superado ya, de alguna manera, los límites; la consciencia de mi finitud me muestra la infinitud. No soy ni finito, porque sé que lo soy, ni infinito, porque me doy cuenta de mi finitud.»

He de admitir que quizás no se me habría ocurrido preguntarme quién "soy yo", si otros no me hubiesen empujado a hacerlo, incitándome a encontrar una respuesta. No lo sé. Hoy en día se habla por todas partes, y con miedo, de enajenación de uno mismo.

«Desde joven he oído que me decían que había sido Dios el que me había creado a 'mí'; pero desde entonces, aunque no fui capaz de explicitarlo hasta más tarde, experimentaba que aquel 'mí' no era realmente yo. Yo tengo, sí, un 'mí', pero no soy idéntico a ese 'mí'. 'Mi' yo parece encontrarse más allá de aquel 'mí'. Pero de este yo que de alguna manera es inseparable de mi 'mí' no puedo decir nada – excepto, quizás, que no es *mí*, aun 'estando' en mí, como parece confirmar entre muchos un texto oriental:

> *Todos los seres subsisten en mí,*
> *pero yo no subsisto en ellos,*
> *y tampoco los seres subsisten en mí* (*BG* IX, 4-5)[122].

Me sentía responsable de todo lo que hacía aquel 'mí', pero no completamente responsable de lo que era (o es). Todo me ha sido dado a 'mí' – mis ideas, la capacidad de alcanzar la inteligibilidad, además del tiem-

po, el espacio, el nacimiento, las inclinaciones y todo lo demás. Ninguna respuesta científica es exhaustiva. Todo puede ser fruto de la evolución global de la especie humana que ha llegado a ser 'mí', pero nada alcanza o descubre el yo. El yo no es 'mí', aunque el 'mí' usa, abusa y, a veces, usurpa el yo. He meditado largamente un pasaje del *Ṛg-veda* (I, 164, 37):

Qué soy no lo sé.
Solitario vago, bajo el peso de la mente.
Cuando la Primogénita de la Verdad me alcanza
me es dado participar de esa misma Palabra.»

Nos encontramos frente a una paradoja. Cuanto más actúa mi 'mí', tanto menos activo es el yo, cuanto más activo es el yo, tanto menos interviene el 'mí'. La explicación parece obvia: yo no puedo decir ni saber *quién* soy, por cuanto los posibles predicados no pueden, en cuanto tales, identificarse con el sujeto. Mi autoconsciencia no puede jamás objetivarse completamente. El yo está antes o es superior a saber qué o quién soy. Muy brevemente:

«He llegado a experimentar el 'mí' como el *tú* del yo. El yo me mueve como un tú, el tú es el *agora*, el *kṣetra*, el campo del yo. Mi papel era más escuchar que hablar. Podía también advertir que mi llamada oración era más un dejarse guiar que una petición de ayuda, más una respuesta o re-acción a un estímulo al que era sometido que una respuesta dada a otro. Llamar Tú a Dios me parecía, sin faltar al respeto, poco convincente – y egocéntrico. En todo caso Dios es el Yo, y 'yo' el tú – yo le podía decir tuyo, tu yo.

Sin embargo, en los momentos de dificultad de mi vida, de sufrimiento y de prueba me veía impulsado espontáneamente a invocar a Tú, Dios, Padre, Divinidad – y con más frecuencia todavía, naturalmente, a: Cristo, mi *iṣṭadevatā*[123].

Después es como si los papeles se invirtiesen: el *intimius intimo meo* de Agustín, de Ibn 'Arabī, de Tomás, de Eckhart, de Calvino, de las *Upaniṣad*, y de tantos otros empezó a convertirse en real[124]. Mi pequeño *yo* no era relevante, no era último. Descubrí un eco en una frase críptica de Pablo: "No es mi 'mí-mismo' lo que cuenta: no considero mi vida como algo estimable para mí" (*Hch* XX, 24). El yo se convertía en evasivo, mientras

aparecía un sí-mismo más real que no era todavía ni mi ego ni un Yo divino. Mi verdadero sí-mismo no podía ser ni un simple animal racional ni un ser divino. Un *mesitēs* (1 *Tim* II, 5) estaba aflorando dentro, un mediador (no intermediario) entre el infinito (cuyo nombre tradicional es Dios, Transcendencia, el Yo absoluto...) y mi ego, mi 'mí-mismo'. Me vinieron a la cabeza, naturalmente, todos los textos que describían la inhabitación de Cristo en el centro más profundo de mi ser, además de afirmaciones semejantes por parte de los grandes maestros espirituales de otras tradiciones.»

Podía también personalmente revivir los cuatro adverbios del Concilio de Calcedonia[125], la teantropía de Bulgakov y la *theosis* de tantos Padres de la Iglesia. ¿Es quizás la experiencia de la inmanencia divina? Se podría llamar también la experiencia *advaita*. El mediador mencionado es el *anthrōpos* Jesucristo – como el segundo Adán en el cual la entera naturaleza humana está representada (cf. 1 *Cor* XV, 22, y *Denz*. 624). ¿Puedo decir que me descubría como hombre?

«Experimenté la 'energía' interior, la 'gracia', la 'fuerza' que era mi más íntimo sí-mismo, y que me llevaba a hacer cosas que en otro caso habrían sido inexplicables (aunque la psicología siempre puede interferir ofreciendo explicaciones de sólo dos dimensiones). Descubría el Cristo.»

Pero hablo de 'memoria' y le estoy concediendo demasiada importancia a la 'interpretación'.

«Pensando en mí ya no digo más yo; ni digo ya más tú, cuando pienso en otro», escribía Yunus Emré, el derviche turco del siglo XIV[126]. «Mi yo es Dios, no conozco a otros fuera de mi mismo Dios», escribía santa Catalina de Génova (*Vita* XIV)[127].

Soy consciente del hecho de que, si un hombre como yo (y tantos otros) puede vivir tales experiencias, esto hace más creíble que el "hombre Jesucristo" haya podido vivirlas también de manera más excelsa. *Omnis cognitio est per aliquam similitudinem* [Todo conocimiento sucede por una cierta semejanza] (Tomás de Aquino, *Sum. theol.* I, q. 14, a. 11, ad 3), como afirman también Aristóteles y Kant.

Resumiendo: de la misma manera que existe una 'arena' racional, más o menos objetiva, donde pueden hallarse las distintas formas de raciona-

lidad, existe un lugar de encuentro entre las distintas experiencias que sólo puede ser el *agora* de la misma experiencia. Si yo debo entrar en contacto con la experiencia de Jesús, el encuentro debe tener lugar en el ámbito de una experiencia común – *minutis minuendis.*

La búsqueda de la credibilidad

Todo lo dicho debía quedar claro desde el principio porque justifica y relativiza la elección de los textos[128].

La elección de los tres textos manifiesta ya una cierta preferencia. Podríamos defenderla afirmando que la tradición cristiana ha considerado centrales tales textos. Pero, una vez más, esta comprensión de la tradición depende ya de una opción, aunque siga la rutina histórica de la que los estudiosos llaman la "gran iglesia". Somos lo suficientemente conscientes de los aspectos históricos oscuros y de los manejos de esta iglesia como para estar en condiciones de evitar esa rutina. Los textos que citaremos no son naturalmente los únicos que se habrían podido escoger pero proporcionan un cierto cuadro de la experiencia mística que "el hombre Jesucristo" podría haber tenido.

Nuestros comentarios pueden ser válidos aunque el Jesús histórico no hubiese pronunciado esas palabras de manera literal o no fuese la segunda persona de la Trinidad. Consideramos sin embargo que él es un *prōtotypos* de la condición humana. Debería quedar claro, a estas alturas, que si se habla de experiencia y de encuentro con el Cristo, no se trata de una reevocación o imaginación del pasado sino de un encuentro con alguien vivo.

Diciendo esto no se pretende ignorar el inmenso trabajo de análisis exegético ni el contexto de las ortodoxias tradicionales. No se intenta tampoco situar a Jesucristo en un contexto africano (Cristo el protoantepasado, el sanador, el jefe, etc.)[129] o en un contexto asiático, diciendo que él es el *sadguru*, el (o un) *jīvanmukta*, el supremo *satyagrahā, advaitin* o *yogi*, el *Prajāpati* encarnado, *cit*, el *avatāra* más elevado, *ādi-puruṣa*, *śakti* divina, *Aum* tempiterno, etc.[130]. Tampoco confundamos al Cristo con las figuras clave de otras religiones[131]. Éstos son problemas importantes, pero intentemos ahora una empresa mucho más humilde si bien más arriesgada. Un ejercicio personal en eso que los antiguos definieron como *fides quaerens intelectum*, convencido como estoy de que la fe es la vida del hombre (*Hab* II, 4; *Rom* I, 17; *Gál* III, 11; *Heb* X, 38) y que la fe es el ca-

mino hacia la liberación (*Upadeśasāhasrī* I, 1)[132]. «Si no creéis no sobreviviréis» o «no comprenderéis», dice otra interpretación de un antiguo texto hebreo (*Is* VII, 9).

Esto sentado, descubrimos inmediatamente que no estamos solos en esta empresa[133]. Efectivamente la mayor parte de las interpretaciones genuinamente místicas de Cristo apuntan en la misma dirección. Existe también una semejanza significativa con las afirmaciones de muchos otros sabios y filósofos de otras tradiciones – sin afirmar que todos digan "la misma cosa" (como si fuese una "cosa en sí" kantiana).

Merece la pena, por otra parte, destacar que, a pesar de que el cristianismo afirme basarse en la persona de Jesús, exceptuando algunas interpretaciones de los primeros siglos, gran parte de la autocomprensión cristiana se basa en las narraciones históricas de las palabras y obras de Jesús antes que en la propia consciencia personal. Habría que recordar una vez más que, de acuerdo con la tradición casi unánime de la mayor parte de las religiones, para el estudio auténtico de las "doctrinas sagradas" se requiere la fe o la iniciación. "Maestro de la Iniciación" es un título especialmente grato a una cierta cristología tanto africana como oceánica[134]. Sin embargo, en la tradición cristiana moderna de Occidente sopla un fuerte viento de objetividad que ha barrido la consciencia mística, empujándola a los márgenes de la vida cristiana. La fe crística, empezada como "religiosidad de la Palabra", ha ido evolucionando, sociológicamente hablando, hacia una "religión del Libro". El *colloquium salutis* [coloquio de salvación], auspiciado por cierta teología, entre el Verbo divino y el verbo humano es ante todo un coloquio entre dos "verbos" y no sólo la lectura de un texto.

Quienquiera que haya podido ser aquel joven rabino o cualquier autoconsciencia que pueda haber tenido, se consideraba que lo importante y lo decisivo era la fe en lo que se había escrito sobre él, no sólo en los primeros documentos (canónicos), sino también en los escritos sucesivos (conciliares – e incluso, para algunos, papales). Sin duda, y a pesar de numerosas ideas divergentes, puede encontrarse un cierto consenso sobre lo que ha dicho y hecho. Durante cierto tiempo pareció que todos los problemas estaban resueltos diciendo que él era hijo de Dios, o en cualquier caso un profeta extraordinario, un instrumento de la divinidad con un papel cósmico e histórico. En pocas palabras, pareció que lo que verdaderamente importaba era su función, su doctrina y su ejemplo. "Fe cristiana" se convirtió prácticamente en sinónimo de reconocimiento de un

conjunto de hechos y de doctrinas. La figura viviente de Jesucristo fue envuelta y protegida con un pesado manto doctrinal, exactamente igual que las vírgenes tradicionales de la Europa meridional, casi sepultadas bajo pesados vestidos, joyas y flores. No se discuten ni la legitimidad ni los contenidos de verdad de esos sistemas de creencias. Estamos solamente emprendiendo otra peregrinación, o simplemente intentando ser compañeros de viaje en el camino humano, esta vez ligeros de equipaje.

En otras palabras, hoy se acostumbra hablar de una cristología "desde lo alto", en contraposición a una cristología "desde lo bajo"[135]. Las etiquetas, aunque prácticas, limitan siempre la realidad, la cual, como el arco iris, no tiene fronteras entre los colores; pero si este estudio tuviese que entrar en una clasificación, podría ser definido como una cristología "desde el interior" – sabiendo que el "reino de los cielos" está *ἐντός*, ni "entre" ni "dentro", sino en la misma relación íntima con todo lo creado, porque toda la realidad es "trina". Por este motivo debemos siempre someter nuestras experiencias al diálogo y la crítica del "nosotros", el "tú" de la comunidad.

No había motivo para ser demasiado curiosos con respecto al hombre Jesús desde el momento en que se le consideraba fundamentalmente un ser divino. Actitud ésta comprensible mientras el énfasis cristiano estuvo situado sobre el teocentrismo. Jesús seguía siendo simplemente un instrumento de Dios: Él lo resucitó de la muerte, le inspiró lo que tenía que decir y hacer y estuvo a su lado cuando hacía milagros. Después de todo el propio Jesús afirmaba que había venido para hacer la voluntad del Padre y decir sólo lo que el Padre quería que dijese. Escuchándolo, el cristiano obedece a la voluntad de Dios. ¿Qué más queremos? ¿Es quizá curiosidad morbosa examinar lo que el hombre Jesús sentía y experimentaba, más allá de aquello que simplemente decía y hacía?

Podemos sentir la necesidad de psicoanalizar a Jesús de Nazaret. Somos libres de hacerlo: es legítimo, aunque en ese caso no se debería hablar de su consciencia mística, sino de su componente psicológico. Esta precaución continúa siendo oportuna, porque el interés por la psicología, el debilitamiento de una cierta imagen de Dios y la creciente fascinación por la figura de Cristo fuera de los esquemas eclesiásticos parecen justificar este deseo de saber más sobre el hombre Jesús y aquello que puede haberlo empujado a decir y hacer lo que ha dicho y hecho[136]. ¿Quién creía ser?

Podemos dejarlo tranquilo sobre el diván del psicoanalista, pero pode-

mos también caminar a su lado y preguntarle *dónde vive* (*Jn* I, 38), y desde dónde habla. Seguimos este segundo sendero como un camino distinto tanto de la psicología experimental como de la teología deductiva. Sabemos sin embargo que él era más bien elusivo al respecto[137]. Si hoy en día continúan multiplicándose las vidas de Jesús con desmesura, ¿es por curiosidad, por pura moda literaria o porque para bien y para mal su figura todavía inspira? Jesús sigue siendo un personaje que no deja indiferente[138].

La tradición occidental cristiana y postcristiana podría estar interesada en ese tipo de enfoques, como demuestran muchas obras modernas sobre Jesús. No hay que dejar de lado, por otra parte, la importancia de las "cristologías feministas" que hoy comienzan a emerger. Éstas, no sólo ofrecen un correctivo, que hacía mucha falta, a las interpretaciones patriarcales (o "kyriocéntricas"), sino también un complemento esencial de los estudios cristológicos.

Nosotros, sin embargo, intentamos acercarnos a la figura del Cristo no por curiosidad psicológica o con fines apologéticos e incluso teológicos, sino desde la perspectiva índica, la cual, casi inconscientemente, se pregunta qué clase de persona "intoxicada de lo divino", o qué tipo de héroe religioso pudo ser esta figura histórica, que ha dado vida a uno de los movimientos más importantes de los últimos dos milenios[139].

No nos olvidemos de nuestro contexto. Sabemos más o menos lo que hizo, también hemos oído lo que pudo haber dicho; todo lo que brotó de aquello está ante nuestros ojos. ¿No es entonces legítimo preguntarnos una vez más quién era? Sabemos lo que han dicho los cristianos[140]. Pero, él mismo, ¿quién creía ser?, ¿cómo sentía su consciencia humana?[141]. Él preguntó: ¿quién dice la gente que es el "Hijo del hombre"? Nosotros le damos la vuelta a la pregunta y se la hacemos a él: "¿Tú, qué dices de ti mismo? ¿Quién dices *ser*?". O ¿deberíamos contentarnos con la elusiva respuesta dada a Juan el Bautista? (*Mt* XI, 2-6)[142]. ¿Es tal vez blasfemo osar penetrar en la intimidad personal de este Cristo?

Antes de pasar a considerar las posibles intuiciones de Jesús el Cristo, intentemos ejemplificar nuestro *iter* lógico analizando otra frase que suponemos ha sido pronunciada por un hombre como nosotros: «Yo soy un elefante que vuela por los cielos».

A simple vista no consigo entender una afirmación de este tipo. No puedo demostrar que soy un elefante volador – que un ser humano sea un

elefante que vuela. Debo admitir que la afirmación, para mí, es incomprensible. Entender verdaderamente una frase significa descubrir su inteligibilidad, estar convencido de la verdad de lo que se entiende[143]. Me veo por tanto obligado a limitarme a afirmar que cierto individuo humano, aparentemente en sus cabales, hace esa afirmación para mí incomprensible. Pongo mi confianza en otra persona y creo que para ella la frase tiene que tener un significado que a mí se me escapa.

Si intento descifrar lo que esa persona puede querer expresar con una afirmación de ese tipo, puedo llegar a ciertas suposiciones.

Aunque he de confesar que no he alcanzado este estado de consciencia, sin embargo, habiendo estudiado el totemismo, el chamanismo y otros fenómenos análogos, puedo más o menos imaginar que un ser humano consiga identificarse con un elefante – y aquellos que han tenido la experiencia de los sentimientos y la inteligencia de estos paquidermos pueden estar de acuerdo conmigo y pueden también estar en condiciones de alcanzar una especie de consciencia elefantina y afirmar con convicción que son (también) un elefante. Dilatando al máximo mi empatía podría conseguir afirmar: «soy un elefante», pero no sin cierta cautela, reserva y recelo, porque no he abandonado mi consciencia humana.

He de confesar, sin embargo, que la afirmación no me resulta del todo inteligible, y que consigo darle un sentido, por lo menos parcial, gracias a la empatía con alguien de quien me fío y que dice: «soy un elefante». Por decirlo brevemente, puedo 'creer' que la afirmación "soy un elefante" pueda tener un cierto sentido para un ser humano muy particular, aunque yo no consiga alcanzar en plenitud su 'nivel' o grado de conciencia.

La segunda parte de la afirmación, sin embargo, me resulta absolutamente inaceptable: "que vuela por los cielos". Llegados a este punto he de afirmar que ese hombre o está soñando o es víctima de una alucinación. Ningún verdadero elefante – digo – ha volado jamás por los cielos. Ciertamente mi héroe aquí se equivoca al lanzarse a una afirmación de ese estilo. La cosa no tiene sentido y, a pesar de mi buena voluntad y mi deseo de creerle, he de concluir que él o se engaña o nos engaña a todos. Puede darse el caso de que sea un ser humano (muy especial) dotado del poder sobrenatural de volar; que se haya identificado con un elefante, pero no con un "elefante que vuela", porque un elefante no vuela.

Poniendo juntas las dos partes de su afirmación, tengo la sospecha re-

confortante de que también la primera parte es una ilusión. Si mi *noēma* rechaza las dos partes mi *pisteuma* puede como mucho aceptar la primera parte de la afirmación, pero tanto el *noēma* como el *pisteuma* me obligan a rechazar la segunda. No podemos creer en algo que nos resulta no creíble aunque esté basado en la autorizada afirmación de que Cristo es Dios, de que la iglesia tiene una *hot-line* divina o el *magisterium* una clase distinta de conocimiento superior, etc. «Si mil escrituras me aseguran que el fuego no quema, no las creeré», dijo el *mīmāṃsaka* hace miles de años.

Hay que distinguir entre el conocimiento racional y otros posibles tipos de conocimiento, como afirma la mayor parte de las tradiciones religiosas. Pero no podemos contradecirnos. El credo debe ser razonable y la razón creíble. Puedo creer lo que no puedo entender, pero no puedo creer aquello que (para mí) no es creíble. Puedo creer cualquier cosa con la condición de que la crea creíble. Tertuliano puede defender *credo quia absurdum* porque cree que lo imposible puede ser creíble – trastornando así el orden racional (natural). Pero no puede decir "creo lo no-creíble"[144].

Brevemente, no hay motivo alguno para formular hipótesis si no somos capaces de darle sentido a estas hipótesis. No podemos creer «Yo y el Padre somos uno», si esta afirmación carece a priori para nosotros de sentido. Y carece de sentido si nos cerramos respecto a afirmaciones que no se basen en los sentidos ni sean deducibles a partir de ellos. Y estaremos cerrados al sentido de estas afirmaciones si nuestra vida transcurre sólo en niveles sensoriales y puramente racionales, es decir, si somos insensibles a la tercera dimensión de la realidad, ciegos a la consciencia mística.

A riesgo de dar la impresión de querer proyectar esta experiencia sobre Jesucristo, o más bien de creer que esta experiencia pueda ser una sombra de la experiencia de Cristo, enfrentémonos a los que considero los tres grandes *mahāvākyāni*[145] de Jesús el Cristo.

II. Las expresiones

...ἐὰν οὗτοι σιωπήσουσιν,
οἱ λίοι κράξουσιν.

...si hi tacuerint,
lapides clamabunt.

...si éstos se callasen,
gritarían las piedras.
(*Lc* XIX, 40; cf. *Hab* II, 11)

Es casi superfluo preguntarse cuál de las tres expresiones que vamos a comentar es más relevante; aunque todas ellas estén conectadas entre sí, se puede afirmar que la primera está en el centro de toda la comprensión cristiana[146].

Después de citar algunos textos (a)
daremos una breve interpretación (b)
para concluir con un comentario experiencial (c).

Tenemos presente la distinción escolástica entre discernir, pensar y entender:

Discernere est cognoscere rem per differentiam ab aliis.

Cogitare autem est considerare rem secundum partes et propietates suas: unde dicitur quasi coagitare.

Intelligere autem dicit nihil aliud quam simplicem intuitum intellectus in id quod sibi est praesens intelligible.

[*Discernir* es conocer una cosa por diferenciación respecto a las otras.

Pensar, en cambio, es considerar la cosa en sus partes y propiedades: de ahí "cogitar" como "co-agitar".

Comprender no es más que la simple intuición del intelecto sobre aquello que se le presenta como inteligible.]

(Santo Tomás, *In IV Sent.* I dist. 3, q. 4, a. 5, c.)

Tomás hace referencia a un texto de san Agustín (*De utilitate credendi*, XI, 25), en el que hace la distinción entre *opinari, credere* e *intelligere*[147].

Recordemos también otra distinción muy bella en su simplicidad:

> ¡Oh válame Dios cuán diferente cosa es oír estas palabras y creerlas a entender por esta manera cuán verdaderas son!
>
> (*Moradas* VII, 1, 8)[148]

O también la de un clásico casi desconocido, Miguel de Molinos, en su introducción de 1676:

> La ciencia mística no es de ingenio, sino de experiencia; no es inventada, sino probada; no leída, sino recibida.
>
> (*Guía espiritual*, Prefacio)[149]

El lema de esta sección nos impulsa a hablar, no en nombre de las piedras, esas "piedras vivas" tan queridas por Pedro (1 *Pe* II, 4-8), sino en nombre de la "muchedumbre" (*πλῆθος*, *Lc* XIX, 37) de los hombres de nuestro tiempo que tienen sed de palabras de vida y no sólo de recetas de *know-how* – también en las cosas espirituales.

1. *Abba, Patēr!*

Los textos

i) *Abba*, Padre,
para ti todo es posible;
¡aparta de mí este cáliz!
Pero no lo que yo quiero,
sino lo que tú quieres.

(*Mc* XIV, 36; cf. también *Mt* XXV, 39; *Lc* XXII, 42; *Jn* XII, 27)

¡Qué iteración tan reveladora! *Abba* significa "padre" y *πατήρ* significa "padre"[150]. Si Jesús hablaba en arameo puede no haber repetido la palabra, pero imaginamos que Marcos (y su fuente o fuentes) se ha visto empujado a hacerlo para poner de relieve la ambivalencia: por una parte "papá", padre biológico, querido padre de familia; por otra, el nombre más común para definir el aspecto más próximo y menos terrorífico de

la deidad en muchísimas religiones, incluida la judaica – en cuanto religión patriarcal[151]. A la luz de muchos documentos de las religiones antiguas podría uno preguntarse si llamar a Dios "padre" y "madre" es un antropomorfismo o por el contrario si llamar a los progenitores "padre" y "madre" no será un teomorfismo. La relación humana con los Dioses se presenta en el hombre primordial como más estrecha que la puramente biológica. El mundo de lo divino es visto como modelo del mundo humano y no al contrario. La cosmología moderna de dos dimensiones ha olvidado que los antiguos tenían una visión tridimensional. *Dii nos respiciunt* [los Dioses nos miran], decía el esclavo africano Terencio (*Phormio*, 817), repitiendo una creencia común – para no citar innumerables textos orientales (*IsU* 1, por ejemplo).

La palabra *abba* probablemente se mantuvo en las primeras liturgias cristianas para poner de relieve la especial relación con la Divinidad a la que aludía la palabra en boca de Jesús[152]. Él podría haberla dicho con frecuencia, pero textualmente aparece una sola vez. En otras ocasiones aparece sólo *πατήρ*[153]. En el *Evangelio de Juan* encontramos 35 veces *ὁ πατήρ μοῦ*, "padre mío". Es importante destacar que la única vez en que la palabra aramea aparece en boca de Jesús es en la oración casi desesperada de Getsemaní: él suplica que se le ahorre aquella "hora" pero añade que se haga la voluntad del Padre[154].

Jesús no tiene dudas, está convencido de que Dios es su Padre. Él habla de Dios como "mi Padre"[155] de forma provocadora (Kittel dice «irrespetuosa»[156]) para su propia tradición judía[157]. Se dirige a Él como Padre en la intimidad de su oración, en la alegría (*Mt* XI, 25; *Lc* X, 21), en la cruz (*Lc* XXIII, 34, 46), en la oración más elevada cuando se encuentra ante la muerte (*Jn* XII, 27, 28), en la oración directa al Padre (*Jn* XVII, 1, 5), llamándole "Padre santo" o "justo" (*Jn* XVII, 11, 25), etc.

La palabra aramea aparece otras dos veces en las *Epístolas* de san Pablo. El contexto es nuestra humana invocación al Padre (*Abba* es un vocativo) y nosotros podemos pronunciarla en virtud del Espíritu en una relación de verdadera filiación.

ii) Todos los que son guiados por el Espíritu de Dios son hijos (*υἱοί*) de Dios. Y no habéis recibido un espíritu de siervos para reincidir en el miedo sino un Espíritu que nos hace hijos (*πνεῦμα υἱοθεσίας*), en virtud del cual podemos gritar: '¡*Abba*, Padre!'. El mismo Espíritu se une a nuestro espíritu para atestiguar

que somos hijos (τέκνα) de Dios. Y si somos hijos (τέκνα), somos también herederos: herederos de Dios, co-herederos de Cristo, si realmente sufrimos con él para ser también glorificados con él.

(*Rom* VIII, 14-17)

Cuando Pablo nos pone en la boca el grito: "*Abba, Patēr!*" afirma que ser hijos de Dios es lo que nos autoriza a pronunciarlo. Inmediatamente después añade que tanto el Espíritu divino como nuestro espíritu atestiguan que Dios es nuestro Padre, es decir que nosotros somos sus hijos. Es este testimonio de nuestro propio espíritu el que nos impele a hablar del Espíritu de Jesús[158].

La misma experiencia está descrita en el tercer texto:

iii) Y puesto que sois hijos, Dios ha enviado a vuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que grita: "¡*Abba*, Padre!". Por tanto ya no eres esclavo, sino hijo (υἱός), y si hijo (υἱός) también heredero por voluntad de Dios.

(*Gál* IV, 6-7)

Hay aquí una vez más un "círculo vital", una especie de *perichōrēsis*. Es porque somos hijos por lo que Dios manda su Espíritu, y es porque Dios manda su Espíritu por lo que somos sus hijos. La teología cristiana ha visto en Cristo la "causa" de nuestra filiación.

La interpretación

De estos textos emergen dos consideraciones fundamentales: Jesús le llama a Dios su Padre e invita a los suyos a que hagan lo mismo en virtud del Espíritu divino que mora en ellos.

¿Qué significa esto?

El primer significado hay que buscarlo en el interior de la tradición hebrea de su tiempo, que refleja por lo menos un filón de la tradición semítica de los dos milenios precedentes. "Dios es Padre" – y Padre significa aquel que genera, que educa, que corrige, que protege, que gobierna, que ama. Eso pertenece indudablemente a una cultura patriarcal quizás criticable, pero precisamente por eso la palabra tiene un "significado inclusivo" de dador de vida (padre y madre). Purificada de sus condicionamientos antropológicos podemos interpretarla en el sentido de fuente, origen, fundamento – como entenderá la palabra "padre" la tra-

dición sucesiva cuando la use en el contexto de la doctrina trinitaria. No tiene nada que ver con el género ni con el sexo[159].

Pero en segundo lugar, y sorprendentemente ya desde el principio, como señalaron sus contemporáneos, Jesús subraya que Dios es *su* Padre, es su 'papá' de una manera tan íntima que la tradición cristiana ha llegado a interpretar literalmente que Jesús de Nazaret no ha tenido ningún otro padre. Si es posible o en qué medida lo es conciliar nuestra afirmación con la existencia de otro padre puramente humano, que no compita con el Padre divino, no es algo que nos concierna en este momento. Estamos solamente intentando comprender la experiencia de Jesús. Él, sin duda alguna, parece haber tenido una experiencia muy intensa de su filiación divina.

Los numerosos textos en los que Jesús se refiere al padre como suyo están tan comprobados y tan cuidadosamente estudiados que no es necesario volver sobre ellos: Jesús llama a Dios Padre suyo.

Una sola observación parece aquí pertinente. La relación Padre-Hijo es tan íntima que nos deslizamos o bien hacia una idea antropomórfica de Dios (Dios es el Padre del hombre) o bien hacia una imagen teomórfica del hombre (el hombre es el Hijo de Dios). Las teologías clásicas se adhieren a la primera: Dios es el Padre (transcendente) del hombre. Las teologías más contemporáneas, a la segunda: el hombre es hijo (inmanente) de Dios[160].

También aquí una consideración intercultural de hermenéutica diatópica puede servirnos para construir un puente entre ambas perspectivas. Si el mundo de lo divino es el modelo de la realidad – incluidos nosotros – partimos de Dios y entonces hemos de decir que él es el Padre. Si el mundo de lo humano es el modelo, partimos de nosotros y entonces debemos decir que somos los hijos.

Los últimos dos textos no se recogen como palabras de Jesús, pero representan el mensaje central de Cristo tal y como había sido comprendido por un discípulo cualificado de Jesús: si Jesús llama realmente a Dios su Padre, aquellos que han recibido el Espíritu tienen el mismo poder de llamar a Dios su Padre; ellos son también hijos. Esto sucede cuando se descubre a Jesús como nuestro hermano. Hermanos son aquellos que tienen el mismo padre.

Resulta casi superfluo recordar que "llamar" no significa el simple nombrar en sentido puramente nominalista. Toda llamada activa o pasiva

equivale a encomendar una misión y dar un poder (cf. *Rom* IX, 12; *Heb* V, 4; 1 *Cor* I, 9; etc.). El poder del nombre y del nombrar se ha debilitado en la consciencia actual.

Existe una diferencia entre la filiación de Cristo y la nuestra. Esto parece un puntal de la autocomprensión cristiana, que es importante mantener. Hasta ahora tal diferencia se ha expresado con la afirmación de que Jesús es hijo natural de Dios y nosotros hijos adoptivos.

Tocamos aquí un punto muy delicado, para el cual puede servirnos de ayuda, una vez más, una reflexión intercultural.

Para un determinado tipo de mentalidad, que podemos considerar fruto del genio de la civilización romana, el derecho, con sus categorías jurídicas, es poco menos que (ontológicamente) real. Para el pueblo de Israel la relación con lo divino, basada en un pacto y una promesa, deja intacta la transcendencia de Dios. Israel es el pueblo de Dios y Dios es el pastor, el dueño. La relación no es de parentesco. Sería una blasfemia. Los cristianos se remiten a las palabras de Jesús y, para subrayar la diferencia, afirman que nosotros somos hijos adoptivos y Jesús hijo natural.

Este *theologoumenon* presenta algunas dificultades. La primera se refiere a Jesús. El Verbo, segunda persona, es ciertamente el Hijo natural de Dios: tiene la misma naturaleza divina de acuerdo con el lenguaje conciliar. Sin embargo Jesús tiene también una naturaleza humana como nosotros. Nos preguntamos si Jesús es, entonces, hijo natural sólo por su naturaleza divina o también por su naturaleza humana. Si Jesús, en cuanto hombre, no fuese hijo natural de Dios su encarnación no sería real desde el punto de vista de Dios (sería el monoteísmo tomista). Si Jesús en cuanto hombre fuera hijo natural de Dios, entonces nada impediría que lo fuésemos también nosotros. Para mantener la distinción se dice que Dios hace una excepción con Jesús mientras que a nosotros nos excluye. Esto es congruente con una concepción moral de la Encarnación: Cristo vino a la tierra sólo porque el hombre había pecado – tema muy discutido en la teología medieval y que dividió profundamente a las distintas escuelas, porque en su base hay dos cristologías diferentes: Cristo redentor (del pecado) o Cristo restaurador (de lo creado – hasta la plenitud divina). De hecho la primera ha prevalecido en las iglesias occidentales y en la piedad popular.

Sin embargo una serie de textos parecen dar a nuestra filiación un valor más real que el de ser nombrados herederos de algunos derechos, co-

mo desarrolla con profundidad Pablo, el gran teólogo de la elección y la predestinación (*Rom* VIII, 29-30; XI, 1ss.; etc.).

Para empezar tenemos la frase petrina: somos «partícipes de la naturaleza divina» (2 *Pe* I, 4)[161]. Esto no es el tan temido panteísmo[162]. Nosotros *llegamos a ser* partícipes de la naturaleza divina entrando en comunión con ella (*θείας κοινωνοὶ φύσεως*). Es más que una participación, es una *koinōnia*. Dios *es* su misma naturaleza divina; nosotros llegamos (*γένησθε*) a ella por su potencia. Nosotros, en efecto, por obra del Espíritu «somos *transformados* en ese mismo icono» (*τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα*; 2 *Cor* III, 18). Esta metamorfosis es el sentido de toda la aventura de lo creado – y forma parte de la *perichōrēsis* trinitaria. También el *Evangelio* nos dice que Cristo es la vid y nosotros los sarmientos (*Jn* XV, 5). San Agustín, comentando estas palabras, no duda en afirmar que *unius quippe naturae sunt vites et palmites* [de la misma naturaleza son en efecto las vides y los sarmientos] (*Tractatus* 80) y santo Tomás aprueba la afirmación. El mismo Pablo no teme citar a un poeta griego para decir que ya ahora «somos de su estirpe», de su misma etnia: *τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν* (*Hch* XVII, 28), como afirma la frase precedente : «En él vivimos, nos movemos y somos (*ἐσμέν*)», y no solamente en el futuro (1 *Cor* XV, 28). San Lucas recoge palabras de Jesús vinculando nuestra filiación real con su resurrección (*Lc* XX, 36). Todos estos textos nos hablan de una filiación real y no sólo jurídica.

Los otros dos textos que hablan de *Abba* subrayan que «si somos hijos, somos también herederos». No deseamos discutir en este momento si *τέκνον* [niño/a – neutro] y *υἱός* [hijo] significan lo mismo o si *υἱοθεσία* [adopción] de *Rom* VIII, 15 significa adopción como forma legal (*fictio iuris*) o puede tener otro significado menos legalista. En cualquier caso los textos nos dicen que también nosotros podemos participar de la filiación de Cristo en relación al Padre. Notemos que no se dice que seamos herederos y por tanto con los mismos derechos que los hijos, sino que somos hijos y, en consecuencia, también herederos. Los textos destacan además que Cristo es la «cabeza del cuerpo», motivo por el cual también nosotros participamos de la naturaleza divina[163].

Para otro tipo de mentalidad la *fictio iuris* no es real y, por consiguiente, una filiación artificial, no verdadera, no satisface.

Nos encontramos aquí de nuevo con la influencia de la ideología monoteísta que, para no afectar a la absolutidad de Dios, solamente puede ver

la Encarnación como un milagro de un Dios omnipotente realizado excepcionalmente para su propio Hijo[164]. Para una concepción trinitaria, en cambio, el Hijo "igual" al Padre es aquel por quien "todo ha sido hecho" [πάντα δι 'αὐτοῦ ἐγένετο] (*Jn* I, 3), de modo que el Unigénito es también el Primogénito (*Col* I, 18; *Ap* I, 5; etc.). Nuestra filiación es una participación real de la naturaleza divina que se realiza en la medida en que *llegamos a ser* aquello que, con Cristo, estamos llamados a ser (*Col* III, 1; etc.). La divinización es tan poco docetista como la humanización del *Logos.*

Esto es lo que afirma la tradición cuando dice que llegamos a ser el Cristo por gracia, mientras que Jesús lo es por nacimiento – realizado también por obra del Espíritu (*Lc* I, 35).

Nos parece oportuno detenernos todavía en este punto, porque estamos meditando sobre nuestro derecho (y deber) a exclamar también nosotros: *Abba, Patēr!*

Recordemos de nuevo el dicho patrístico: «si Dios se hace verdadero hombre es para hacer también del hombre un verdadero Dios». Podemos aplicar aquí, en sentido inverso, la argumentación de los Padres contra Arrio: si Jesús fuese solamente un hombre (como sostenía Arrio) no nos podría divinizar. Si nosotros tuviésemos que permanecer solamente 'humanos' no sería necesaria tampoco la divinidad de Cristo. Un Dios transcendente no tiene necesidad de ningún 'hombre-Dios' para perdonarnos o redimirnos. En una palabra, nuestra filiación es real y no solamente algo que nos concede el derecho de ser herederos.

¿Qué es, entonces, la filiación?

Jesús es hijo natural de Dios en sentido metafórico. Dios no tiene mujer, como parece haber dicho irónicamente Mohammad. Además hay sólo analogía, y muy débil, entre la naturaleza divina y la naturaleza humana, como señala un texto conciliar muy citado (*Denz.* 806). El *primum analogatum* sería aquel que da vida, que genera vida, que es fuente de la que se participa. *Natura naturans et naturata* [Naturaleza engendradora y engendrada]. Hijo es aquel que recibe de la *fontanalis plenitudo* (Buenaventura) precisamente la "naturaleza" que lo hace hijo[165]. Para aclarar qué cosa sea esta naturaleza es necesario recurrir a toda una metafísica. No podemos ni tan siquiera rozar el tema[166].

Hijo adoptivo es otra metáfora. Si la primera es una metáfora 'natural', es decir, tomada de la 'naturaleza' de las cosas, la segunda es una metáfora cultural de orden jurídico.

La filiación es una *invariante* humana. Todos los hombres son hijos. La filiación adoptiva es solamente un *universal* cultural relativo al interior de un cierto grupo de tradiciones humanas, y por tanto no está en el mismo nivel que la primera metáfora.

En este momento sería oportuna una reflexión sobre el Primogénito, *πρωτότοκος* (*Rom* VIII, 29; *Col* I, 15; etc.), sobre todo si el lenguaje cristiano desea ser inteligible para otras culturas en el sentido de la llamada "inculturación". «Él es el primogénito» (*pūrvo hi jātaḥ*), dice una *Upaniṣad* (*SU* II, 16). El hijo adoptivo no es un verdadero hijo. La adopción es una *fictio iuris* e implica toda una concepción del derecho humano. La metáfora no es antropomórfica como la primera, sino cultural, y tiene sentido sólo en el interior de una cultura muy específica – en la mayor parte de las ocasiones para regular los derechos de honor y herencia de extraños. Estamos en régimen de esclavos y de "libres y libertos" (cf. *Rom* VIII; 15). Nosotros no somos esclavos de Dios sino hijos del 'dueño'. Esclavos y libres tienen la misma naturaleza humana, aunque los que han sido 'liberados', los libertos, se conviertan en herederos del señor o del reino. Esta liberación es obra de la bondad gratuita del Padre que nos ha escogido; no es mérito nuestro. Todo es coherente en el interior de una matriz cultural en la que se ha insertado el primer fermento cristiano[167]. Sin embargo esta cultura no es universal.

Hacer de Dios un jurista es legítimo, pero el asunto hay que tomarlo *cum grano salis.* La metáfora nos diría que en realidad no somos hijos de Dios, sino que lo somos sólo *per accidens*, por una gracia accidental – para evitar el panteísmo en el que se caería si no se superase la visión monoteísta[168].

Todo lo dicho es coherente con una concepción occidental y jurídica de la gracia y está en armonía con el dualismo "Creador/criatura". Si el Ser es Dios, en un monoteísmo estrecho, nuestra "participación" en el Ser sufre una degradación ontológica. «La criatura tomada en sí misma no es nada», dice Tomás[169], que conocía el grito místico trinitario de san Agustín *Deus supra quem nihil, extra quem nihil, sine quo nihil est* [Dios, sobre el cual nada, fuera del cual nada y sin el cual nada es] (*Soliloq.* I, 4). Ciertamente no hay un *ad extra* en Dios. A esto responde la experiencia trinitaria.

En el contexto monoteísta no podemos ser hijos reales de Dios, y en la mentalidad impregnada de genio romano la adopción jurídica es una hipótesis convincente. Es importante evitar el panteísmo y al mismo

tiempo no infravalorar nuestra filiación, sin reducirla sin embargo a una necesidad natural. Como hemos dicho al principio, nuestro título es *La plenitud del hombre*, no plenitud humana. Nosotros somos más que 'humanos'. Consciente de ello, la teología introdujo la noción de sobrenaturaleza, con las dificultades consiguientes[170]. Toda la infraestructura filosófica debe ser repensada trinitariamente. Cristo hace imposible el dualismo y supera el abismo hombre-Dios.

San Juan no habla de "creación" (*Gn* I, 1), sino que dice literalmente que nosotros somos "hechura", *generación* del *Logos* (*πάντα δι αὐτοῦ ἐγένετο* – *Jn* I, 3)[171].

En definitiva, nuestra filiación es real. San Pablo recurre a la metáfora del cuerpo del que Jesucristo es la cabeza y nosotros los miembros – pero todos "participan" de la misma Vida. Éste es precisamente el misterio de Jesucristo: plenamente hombre y plenamente divino sin confusión, pero también sin dicotomía. Cristo por tanto es plenamente divino también en su humanidad corporal – y en él también nosotros, aunque *in fieri*, «como en un espejo, de manera velada» [*ἐν αἰνίγματι, in aenigmate*, «en enigma» (NTT)] (1 *Cor* XIII, 12). Somos todavía peregrinos pero sentimos que también nosotros somos uno con el Padre. Está escrito que se nos ha dado el Espíritu (*Rom* VIII, 9) que nos hace conocer que moramos en el Hijo (*Jn* XIV, 23; 1 *Jn* III, 24)[172].

La fórmula joánica es la consagración cristofánica: «Somos llamados hijos de Dios y lo somos (realmente)...; nosotros ahora somos hijos de Dios, pero no se ha manifestado (*ἐφανερώθη*) todavía lo que seremos. Sabemos que cuando se manifieste (*φανερωθῇ*) seremos semejantes (*ὅμοιοι*) a él» (1 *Jn* III, 1-2).

La experiencia cristofánica es nuestra epifanía (*Col* III, 3). También Pablo afirma: «Cuando tenga lugar la cristofanía (*Χριστὸς φανερωθῇ*), [que es] vuestra vida, entonces se producirá también vuestra epifanía (*φανερωθήσεσθε*) con él en la gloria» (*Col* III, 4).

El propio Concilio Vaticano II afirma que «como hijos en el Hijo, nosotros podemos exclamar en el Espíritu: ¡*Abba*, Padre!» (*Gaudium et Spes*, n. 22).

En resumen: si Cristo llama a Dios su Padre, también nosotros podemos vivir esta experiencia a través del don del Espíritu (cf. *Rom* VIII, 9). Si ambos (Cristo y nosotros) llamamos Padre a Dios, entonces podemos intentar entender qué quiso decir Jesús.

La experiencia

Aventuro la siguiente descripción poniendo las palabras en boca de Jesús, *salva reverentia*:

«Tú, misterio divino, que mi gente llama Padre, tú eres en verdad el origen directo, aquel que genera lo que yo soy, tú eres la fuente de la que desciendo. Yo siento que la Vida (tuya) pasa a través de mí, que mi vida no viene de mí mismo, sino de una fuente que no sólo me da la vida en general, sino también las palabras, las ideas, la inspiración y todo lo que soy. Todo lo que digo es siempre algo que he 'oído'.»

Si Jesús hubiese nacido en una tradición *apauruṣeya*[173], habría podido afirmar que su mismo lenguaje no es otra cosa que la manifestación de la palabra primordial – el *Logos*, *vāc* (*TMB* XX, 14, 2; *TB* II, 8, 8, 4; *SB* I, 4, 4, 1; etc.). Sin embargo, dado que pertenece a un pueblo monoteísta, explicita su experiencia diciendo que a través de cosas y sucesos descubre y refleja la voluntad del Padre. Pedro lo intuyó y por ello lo bendijo. Pedro le dijo: «Tú eres», y sintió a continuación la necesidad de añadirle alguno de los atributos propios de la cultura de su pueblo: "Hijo del Dios vivo", "Ungido", y demás. Estando todo ello demasiado impregnado de la cultura judía, Jesús le dijo que no lo hiciese público.

En el lenguaje de los siglos siguientes se podría decir que experimentó la *creatio continua*, o mejor aún la *continua generatio* [por el Padre]: se sintió constantemente engendrado, creado, sostenido, vivificado, inspirado por ese misterio invisible que mucha gente llama Dios y describe de los más diversos modos. Ésta es la *incarnatio continua* que explicaremos más adelante.

«Hoy has sido engendrado», «Tú eres mi hijo predilecto» (*Mt* III, 17; *Mc* I, 11; *Lc* III, 22; *Mt* XVII, 5; *Mc* IX, 7; *Lc* IX, 35), oyó decir a orillas del Jordán y sobre el monte Tabor – y la palabra *Hijo* es todavía su nombre más verdadero: Hijo de Dios e hijo del hombre.

Esta filiación que lo constituye es, en cierta medida, el destino de todo ser, lo sepa o no, naturalmente en grados muy diversos. Quizás su mensaje se resume en la afirmación de que todos somos hijos, que todas las cosas son porque participan de esa filiación. Se siente Hijo y, al mismo tiempo, hermano. «Padre *nuestro*», y no solamente suyo, ha sido su enseñanza. Todos hermanos porque todos hijos.

Se advierte una relación íntima y constitutiva pero también jerárquica. Aquél es el Padre, él es el Hijo; Aquél la Fuente, él el río de agua viva que brota del Padre. Sin el Padre, nada. Ha aprendido la obediencia por experiencia, como con razón intuyó Pablo (o quienquiera que haya escrito *Heb* VIII, 7-9). Entre ellos existe diferencia. «Sólo el Padre es bueno» (*Lc* XVIII, 19), el Hijo "escucha", *obedece (ob-audire)* aun cuando ignora sus 'designios' (*Mt* XXIV, 36). Jesús tiene plena consciencia de su vocación: dar al mundo la Palabra [del Padre] (*Jn* XVII, 14), después volver al Padre, y al final de su breve vida poder exclamar: *τετέλεσται, consummatum est!* (*Jn* XIX, 30), entregando su espíritu en las manos del Padre (*Lc* XXIII, 46).

¿Tiene sentido todo esto para nosotros? Ciertamente lo tiene. Si, de una forma u otra, no pudiésemos revivir lo que estas palabras comportan, nuestro discurso sobre Jesús sería un ejercicio inútil de estéril especulación. Pero nosotros, y no somos los únicos, encontramos sus palabras llenas de "vida infinita"[174]. Esto nos permite realizar una experiencia análoga. La tradición cristiana, influida tal vez por las propias expresiones polémicas de Jesús frente a los judíos («Dioses sois», *Jn* IX, 34, citando *Sal* LXXXII, 6), ha dicho con frecuencia: "vosotros sois Cristo", *alter Christus*, o, como me atrevería a decir, *ipse Christus*, siguiendo la doctrina de Pablo. Ya hemos citado su frase: «Tened entre vosotros el mismo sentimiento que había en Jesucristo» (*Flp* II, 5), expresión casi intraducible: *τοῦτο φρονεῖτε [hoc sentite*, traduce la *Vulgata*; *mind* (AV, RV); *attitude* (NAB); *bearings* (NEB); *sentiments* (BJ, BCI)... *so gesinnt* (NJB)]: participad de la misma experiencia espiritual, de la misma profunda intuición que tuvo Jesucristo. Ésta es la experiencia que se nos invita a vivir.

Para mí todo esto tiene sentido y me siento animado a reactualizar esta experiencia, y a formular la mía propia con su lenguaje, el lenguaje del Hijo:

«*Abba, Patēr!* Yo no soy el origen de mi propio ser, soy un puro don, he recibido todo lo que soy, incluido lo que defino como mi "yo". Todo es gracia. Experimento mi contingencia puesto que no hallo en mí mismo mi fundamento, la 'razón' de mi vida. Pero esto no significa enajenación, es decir, no significa que esta 'razón' resida en otro lugar, sea externa a mí. El fundamento no soy 'yo', sin embargo no está fuera de mí, sino en el *interior intimo meo* [en lo más profundo de mi ser], por citar una vez más al gran obispo africano (*Conf.* III, 6, 11).»

En otras palabras, el fundamento, el *Grund* no es un "otro", un no-yo; sino un 'tú', una transcendencia inmanente en mí, que descubro como el Yo (y por tanto mi Yo).

«No sólo descubro experiencialmente mi propia contingencia, experimento también que todo viene de Ti, fuente misteriosa que muchos han substancializado como "Ser supremo". Llamarte "Padre" pretende ciertamente significar una relación filial. Significa la experiencia de ser engendrados, de brotar, por así decirlo, de una fuente y compartir su naturaleza. En el río corre el agua de la fuente, no otra agua. Lo que no significa que deba haber otra substancia que existe más allá del ser del padre. La misma palabra "padre" es una función, no una substancia: el padre procrea. Mi padre no es un ser que, entre otras muchas actividades, también me engendra a mí. No tiene otra actividad que ésta: engendrar. Eres *mi* padre en cuanto que me engendras. No eres nada más que ser Padre. Más allá no hay nada.»

Estoy hablando de esta experiencia de ser procreado, producido, hecho nacer y no de la experiencia de percibir a un "otro". No estoy substancializando ni proyectando en el pasado algo que, siendo una experiencia, no puede existir más que en el presente. Tampoco estoy 'personificando'. Se trata más bien de experimentar 'esto' como la *fons et origo totius divinitatis* [fuente y origen de toda divinidad], por citar los Concilios de Toledo (*Denz.* 490; 525; 568), como la *theotēs*, por evocar a san Pablo (*hapax legomenon* [frase única], *Col* II, 9), como el "silencio" del que brotó la palabra, por decirlo con san Ireneo. «Y nosotros también tenemos conciencia de nuestro yo creado e increado», dice un teólogo tradicional[175]. Sin duda en otro tiempo y en otra cultura la experiencia de Jesús habría hecho más referencia al nombre de Madre y la metáfora habría sido, probablemente, más poderosa y más próxima.

«Siento también que éste no es un privilegio exclusivamente mío. Todo ser te tiene a ti por Padre; todo ser ha sido engendrado por ti, la fuente de todo, pero sólo los seres conscientes son capaces de llamarte Padre.»

Existimos porque "somos de" (*ex-sistere*), procedemos de esa fuente infinita que no se halla limitada por nombre alguno o, como dijo un mís-

tico (Eckhart), es *sunder Namen*» [sin nombre], *über al Namen* [por encima de todo nombre], *innominabilis* [innombrable] y *omninominabilis* [nombrable por todo nombre] – siguiendo en esto una milenaria tradición apofática. *Neti, neti* (*BU* III, 9, 26).

Como consecuencia de la erosión de las palabras y del abuso del poder religioso, ni Padre, ni Madre, ni Dios, ni tampoco Vacío ni Misterio, resuenan ya en la mente o el corazón de muchos contemporáneos. Tal vez porque la mente se ha 'mecanizado' junto con el corazón, como ya preveía Lao-tse.

Establecida la relatividad de la formulación podemos ahora dedicar un párrafo a lo apropiado del lenguaje de Jesús al exclamar *Abba, Patēr!*

Ante todo es un vocativo y los tres momentos en los que aparece representan situaciones extremas: un llanto, un grito, una plegaria, acompañada incluso de efusión de sangre. Es una manifestación espontánea de alegría, de sufrimiento o de esperanza. No es el uso literario de la tercera persona, no cuenta algo de otros o de situaciones pasadas. Nada que no sea una personificación colma a la naturaleza humana cuando, en situaciones extremas, experimenta la vida insondable de la criatura. Tenemos necesidad de personificar. Una *iṣṭadevatā* es la vía más humana para aproximarnos a esta experiencia. Necesitamos encontrar el icono divino con el que comunicar.

Además "Padre" no se refiere sólo a fuente, poder y persona. Significa también protección y especialmente amor. Pensemos en el Padre también como madre. En los rincones más profundos de nuestra consciencia humana, descubrimos en nosotros no sólo que amamos, sino también que somos capaces de amar precisamente porque somos amados. Todos los seres tienen necesidad de amar y de ser amados. El amor humano es una respuesta. Se nos ha concedido el amor. El pensar, que es la característica del ser humano, no es otra cosa que el 'sopesar' el amor que tiene cada cosa para alcanzar su lugar en el tejido armónico de la realidad, como ya hemos señalado. El pensar es más un acto cualitativo que cuantitativo. El moderador es aquel que, reconociendo la tendencia, el *nisus* de cada cosa hacia su lugar, sabe dirigir, sin violencia, sucesos y cosas hacia su fin – acción que no puede llevarse a buen término sin amor. No identificamos siempre fuente con amor, pero esperamos el amor como nuestro tender hacia una fuente y, al mismo tiempo, sentimos que el amor con el que somos amados ha sido, a su vez, recibido. La fuente de toda cosa

es también el origen del amor. Aunque con frecuencia, si bien en menor escala, nos volvemos conscientes de la *perichōrēsis* tantas veces citada. A veces no respondemos a la misma persona con el mismo amor con el que somos amados, pero se lo pasamos, por decirlo de alguna manera, a una tercera persona. Para poner un ejemplo, podemos no haber correspondido de un modo adecuado al amor de nuestros padres, pero volcamos ese amor sobre nuestros hijos. La 'danza' continúa. Una corriente de amor circula por los tres mundos. Naturalmente el amor no es un mero sentimiento, sino el propio dinamismo de lo real, la fuerza que mueve el universo, como dicen tantas Escrituras sagradas y tantos poetas.

En tercer lugar, el Padre une estrechamente entre sí potencia y amor, dos 'elementos' últimos del universo. El Padre es superior al Hijo, él es el protector. Repito que el símbolo *padre* vale también para la madre, para la que da la vida, la existencia, el alimento y el amor. Este símbolo viene a significar también el compartir, participar de la misma aventura, y por tanto igualdad. El hijo es igual al padre. *Abba, Patēr* significa tanto superioridad como igualdad.

Brevemente, podemos sin duda revivir el *Abba, Patēr!* El hombre no es un huérfano: la Tierra es su Madre, el Cielo es su Padre, como afirman tantas tradiciones antiguas y primordiales.

Hay al menos dos caminos para llegar a la experiencia del *Abba, Patēr*: la experiencia de la gracia y, de manera muy paradójica, la de la contingencia.

«Si soy plenamente consciente de que todo aquello que soy y tengo lo recibo del Padre, de la Fuente, siento al mismo tiempo que todo es gracia, que todo me ha sido dado, que también la iniciativa es una gracia del "Padre de las luces" (*Jn* I, 17).

Simultáneamente, si soy fruto de la gracia, si el Origen de mi actuar y de mi ser no es mi yo, descubro mi radical contingencia: no soy yo el que me sostengo a mí mismo, no tengo en mí la razón de ser, soy contingente.

'Todo lo puedo en aquel que me hace fuerte' [*ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με* – aquel que me da el dinamismo, la fuerza] (*Flp* IV, 13), en esta experiencia de mi debilidad descubro que mi fundamento (mi *Grund*) es mucho más sólido y fuerte de lo que sería si radicase en mí mismo. No puedo sostenerme solo; es mi soporte el que me sostiene: *Abba, Patēr!*»

Puedo leer ahora la historia del hombre de Galilea en una clave que desvela hasta qué punto realizó de modo eminente esta experiencia, en qué medida percibió él la proximidad y, al mismo tiempo, la distancia entre Padre e Hijo.

Si el misticismo nos cuenta la experiencia de la realidad última, el misticismo de Jesús, el Cristo, es la experiencia de esta igualdad y diversidad con Aquel que da la Vida, con la Fuente del universo. *Abba, Patēr!* Todo hombre es un hijo. Así se comprende también lo que él dijo sobre los niños y el reino de Dios. Aquellos que viven verdaderamente la experiencia de padre o madre no son propiamente los progenitores. Y muchas teologías, comentando este pasaje, traicionan, como yo mismo lo he hecho hasta ahora, la experiencia de los adultos. Es el niño el que en la alegría y el dolor dice "Padre" – y aquí la mayúscula es pertinente. No se trata solamente de un sentimiento de dependencia o de amor, sino de un sentimiento primordial de pertenencia. Por este motivo, nosotros hoy podemos decir todavía mejor: "Madre" – lo que quizás no fuese posible para el Jesús histórico. Para vivir esta experiencia no es necesario que seamos escribas o fariseos, cultos o religiosos; nos basta con ser niños. No todos son padres o madres, pero todo el mundo ha sido hijo y ha nacido pequeño.

Llegamos ahora a un punto en el que mi experiencia se separa del uso de la vieja y venerable expresión de *Abba, Patēr!* Estoy dando voz a la forma de sentir de muchos contemporáneos, cristianos incluidos. Así como los hijos, al crecer, se dan cuenta de que sus padres no son omnipotentes, del mismo modo también el *Abba, Patēr* madura hacia una relación que ya no es de dependencia de un Padre todopoderoso. *Cooperatores* (*συνεργοί*), nos llama la Escritura (1 *Cor* III, 9), y sin embargo lo digo con titubeo:

«Puedo rezar y creer en *Abba, Patēr*, pero con el mismo sufrimiento y dolor con los que, según nos han contado, tú oraste en Getsemaní.»

La palabra 'padre' ha perdido, en nuestros días, mucho de su simbolismo. El patriarcalismo es malo, pero la destrucción de la familia sin sustitutivo alguno es todavía peor. Y somos, además, demasiado conscientes de las dificultades implícitas en un discurso piadoso sobre un Padre amoroso y poderoso que permite las inmensas tragedias de todos los

tiempos y las aún peores de nuestra era tecnocrática – peores porque no tienen ninguna 'justificación' religiosa. Cuando, con abuso evidente de la religiosidad humana por parte del poder religioso, las injusticias sociales y las torturas humanas eran presentadas y vistas como un castigo religioso – por perverso que fuese[176] –, eran soportadas por las víctimas con menor desesperación que en la situación actual, en la que las "causas segundas" se han convertido en independientes de la "causa primera". Hemos hecho referencia a los *dalit* en nuestra primera parte.

«¡Qué alivio cuando descubro que la vieja fórmula *Credo in Deum Patrem omnipotentem* no corresponde a tu experiencia! Tú has experimentado casi lo contrario en Getsemaní y de forma lacerante en la Cruz (*Mt* XXVII, 46; *Mc* XV, 34). Tú has experimentado la paternidad divina pero no su omnipotencia[177]. Te has sometido a su voluntad, no a su capricho.»

¿Cómo podría su omnipotencia permitir todo eso? Y todos los esfuerzos por contestar diciendo que los designios de Dios son inescrutables parecen semejantes a la respuesta de que "Dios revela la Trinidad para humillar nuestra inteligencia". No puedo creer en todos estos *theologoumena. Abba, Patēr!* es una oración que puede salir de un corazón lacerado, pero no de un ser deshumanizado.

Pero hay más.

Quizás mi experiencia ha sido forjada por otras culturas. Puedo entender nuestra necesidad de una personificación, pero no el antropomorfismo de la interpretación individualista de la figura del Padre. *Abba, Patēr!* no representa para mí creer en Otro (Ser substancializado), y menos aún creer en un Mí embellecido con una mayúscula. Ni dualismo (Tú allí arriba y nosotros aquí abajo) ni monismo (un Dios que todo lo absorbe). Es en este punto cuando la expresión "Padre mío" adquiere su pleno sentido. El Padre pertenece al "Yo soy" que hace que también yo sea. Bajo esta luz supero el credo ingenuo de que mi Padre sea omnipotente – además de otras aporías filosóficas del mismo concepto.

No creo que sea desatinado ver una conexión entre esta experiencia de la filiación y la tercera y última tentación iniciática de Jesús – y diría que también nuestra: el vértigo de las alturas (*Mt* IV, 8). Desde lo alto del poder político, económico, intelectual y sobre todo espiritual se ven los "reinos de la tierra" y "su gloria (*δόξα*)" y se piensa que todo puede ser

nuestro, naturalmente para usarlo de la mejor manera. Jesús no escogió el "mal menor" arrodillándose, para convertirse en el nuevo "príncipe de este mundo" – y llevárselo así al Padre.

Se quiere cambiar el mundo desde arriba, desde el poder, se quiere dominar la política y la economía para instaurar el "reino de Dios" – ese reino que no viene con "ostentación" (*Lc* XVII, 20). Ésta es la gran tentación de la cristiandad. Nos hemos olvidado de la filiación. Ni Francisco de Asís ni Juan XXIII hicieron uso de su poder. El *Abba, Patēr!* no es una efusión piadosa. La divinización del hombre no es la apoteosis (ἀποθέοσις) del individuo. De nuevo la visión no es monoteísta.

Esta primera experiencia, aun modificada por el texto siguiente, que señala la igualdad y la misma naturaleza que el Padre, es tan imborrable y definitiva como la segunda. Como sostienen algunos místicos, la consciencia humana puede alcanzar un estadio supremo, pero también entonces, cuando esa consciencia rompe sobre las playas humanas (somos nosotros los hombres los que hablamos de "consciencia infinita"), muestra una diferencia infinita respecto a la fuente. La experiencia de la Trinidad es precisamente ésta: saberse envueltos en una *perichōrēsis* cosmoteándrica[178]. Dios es misterio y también nosotros estamos dentro de este misterio.

2. Yo y el Padre somos uno

Los textos

Al igual que la primera exclamación no era única sino la expresión de una convicción manifestada varias veces de distintas maneras, también esta segunda afirmación atraviesa todo el mensaje de Jesús: su ser igual al Padre – con las muchas matizaciones que los escritores de los *Evangelios* o él mismo pueden haber introducido.

Hemos de hacer referencia, aquí, a la importancia que una cierta tradición, y también una determinada exégesis moderna, atribuyen a la distinción entre los *Sinópticos* y el *Evangelio de Juan*[179]. Nuestro interés no se refiere a las *ipsissima verba* (las expresiones literales que él pudo haber pronunciado), sino a la figura compleja de Cristo tal y como fue comprendida no sólo por las primeras generaciones, sino también por los cristianos de todos los tiempos, es decir, por la iglesia[180].

Insistamos sobre este punto. O los cristianos, víctimas de una alucina-

ción colectiva, han proyectado sobre la figura de Jesucristo deseos, ansiedades y expectativas, convirtiéndolo en aquello que ellos deseaban que fuese, o de lo contrario aquel hombre era verdaderamente lo que ellos creen[181]. Pero la cuestión de fondo permanece aún en la primera hipótesis.

La tradición buddhista ha hecho de Buddha un *bodhisattva*. La tradición visnuita ha hecho de Kṛṣṇa un Dios, la china un sabio de Lao-tse, etc. Todas estas tradiciones han dado esas interpretaciones porque hay algo en el ser humano que le empuja a hacerlo. Una visión bidimensional de la realidad no satisface al hombre. San Agustín, Śaṅkara y tantos otros nos hablan de la inquietud del corazón humano. Si lo divino no es el ideal último del hombre, Dios no tiene razón de ser para el hombre y se convierte en algo inútil o diabólico. Queremos decir que si Cristo, en nuestro caso, no es la revelación de Dios, es la revelación del Hombre. Pero volvamos a nuestros textos.

O las frases que comentamos tienen sentido para nosotros hoy, o son dichas por un "elefante que vuela por los cielos". Quizás pudiese aceptarse un Dios que pronunciase frases incomprensibles, pero entonces Cristo sería un *avātara* divino, no un hombre real. Ningún hombre podría pronunciar las palabras que él ha pronunciado si estuviesen completamente fuera del alcance humano y, por tanto, de nuestra comprensión.

Escojamos tres entre las numerosas citas posibles:

i) *'Εγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν.*
Ego et Pater unum sumus (Vg).
El Padre y yo somos una misma cosa[182] (NTT).

(*Jn* X, 30)

El contexto inmediato de este *mahāvākya* es iluminante. Revela una disputa, tal vez incorporada y reelaborada en un segundo momento, pero en cualquier caso encendida. Después de haber pronunciado esta afirmación los judíos querían apedrear a Jesús, apedrearlo hasta la muerte. Se trata de vida o muerte.

No describiremos el contexto de todo el pasaje. Sólo un comentario: en la discusión Jesús no atenúa la afirmación. No minimiza la respuesta, al contrario, la amplía al máximo atreviéndose a hacer una exégesis 'blasfema' de un salmo (LXXXII, 6): «Dioses sois»[183]. Todo ello viene resumido al final de la disputa, al afirmar Jesús que sus obras debían servir para

dar testimonio de la veracidad de sus palabras. Se nos pide aceptar el testimonio de una vida y reconocer que:

'Εν ἐνοὶ ὁ πατὴρ κἀγὼ ἐν τῷ πατρί.
In me est Pater, et ego in Patre (Neovulgata).
Pater in me est, et ego in Patre (Vg).
Mi Padre está en mí y yo en mi Padre (NTT).

(*Jn* X, 38)

En otro pasaje análogo esta unidad se extiende a todos aquellos que creerán en él:

Que todos sean uno; como tú, Padre, en mí y yo en ti, que también ellos en nosotros sean uno... Yo en ellos y tú en mí para que sean consumados [perfectos] en la unidad (NTT).

(*Jn* XVII, 21-23)

Y esto constituye ya una introducción a nuestro segundo texto.

ii) *'Ο ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακεν τὸν πατέρα.*
Qui videt me, videt [et] Patrem (Vg)[184].
Quien me ha visto, ha visto al Padre (NTT)[185].

(*Jn* XIV, 9)

Si el primer contexto está lleno de peligro y de brotes dialécticos, este segundo está teñido de pena y tristeza; forma parte de las llamadas últimas palabras de Jesús, su testamento, su discurso de despedida. Después de haberle oído hablar del Padre, Felipe osa pedirle que le muestre al Padre. La respuesta tiene un tono triste:

Felipe, tanto tiempo llevo con vosotros y tú no me has conocido.

No dice: "Ya he estado mucho tiempo con vosotros hablando del Padre: ¿cómo es que tú todavía no *lo* conoces?". ¿No dice *a él*, ¡sino *a mí*!

Quien me ha visto, ha visto al Padre («Vosotros, por tanto, no me habéis visto»).

Y el texto añade:

¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre está en mí? (NTT).

(*Jn* XIV, 10)

La misma idea es recogida por Juan en un contexto menos íntimo y más público durante su última entrada en Jerusalén:

Jesús entonces gritó con voz potente: «Quien cree en mí, no cree en mí, sino en aquel que me ha enviado; quien me ve a mi ve a aquel que me ha enviado».

(*Jn* XII, 44-45)

Lo que deseamos subrayar es que estas afirmaciones tenían sentido para Jesús o para aquellos que las pusieron en boca de Jesús desde un principio – y desde entonces para innumerables generaciones. La afirmación no les parece increíble. Tal vez dice que él es un elefante (y que también nosotros lo somos), pero no resulta inadmisible (como si dijese que el elefante vuela por los cielos). Lo que estos textos modifican radicalmente es nuestra noción de un Dios separado, inaccesible y otro.

Además, desde otra perspectiva, añadimos aún:

iii) *Καθὼς ἀπέστειλέν με ὁ ζῶν πατὴρ κἀγὼ ζῶ διὰ τὸν πατέρα καὶ ὁ τρώγων με κἀκεῖνος ζήσει δι' ἐμέ.*

Sicut misit me vivens Pater, et ego vivo propter Patrem, [:] et qui manducat me, et ipse vivet propter me (*Vg/Nvg*).

Como es (fuente de) vida el Padre que me envió, y yo vivo del Padre, así quien me come a mí, también vivirá de mí (NTT)[186].

(*Jn* VI, 57)

El contexto es la disputa eucarística. La unidad de Jesús y su Padre es extendida a todos aquellos que estarán en comunión eucarística con él.

Dejamos de lado una de las más famosas expresiones del Jesús joánico: «*'Ἐγὼ εἰμί, ego sum*, yo soy» (*Jn* VIII, 58), que resuena con la tradicional autodescripción de YHWH en *Éx* III, 14 («Yo soy el que soy»). Otro "Yo soy" polémico reaparece en el momento culminante del proceso a Jesús (*Lc* XXII, 70). Las frases de Jesús con la expresión "Yo" han sido todas cuidadosamente analizadas. Pasemos también por alto otra afirmación

elusiva que Jesús pronunció cuando le preguntaron abiertamente quién era (*Jn* VIII, 25), y que es difícil de traducir. Por importantes que puedan ser las afirmaciones *egō eimi*, preferimos omitir su interpretación para no perder el hilo conductor[187].

La interpretación

Una interpretación más animista y menos individualista de estos textos podría ser de gran ayuda, pero queremos limitarnos al intento de reproducir la experiencia que, para el lector moderno, implican estas palabras.

Lo que aparece claramente en estas palabras es la tradicional *perichōrēsis*, que aquí no se halla limitada al ámbito intratrinitario sino que se extiende a toda la creación. El texto parece decir que existe una 'corriente' – una Vida que fluye del Padre al Cristo y a todos los que comunican con él.

> *Quaecumque sunt a Deo ordinem habent ad invicem et ad ipsum Deum* [Todas las cosas que vienen de Dios están en relación entre ellas y con Dios mismo] (Tomás de Aquino, *Sum Theol.* I, q. 47, a. 3).

Y esto siempre ha sido una creencia común.

Según la más antigua tradición cristiana, si Cristo es uno de la Trinidad, también su cuerpo se encuentra implicado en la vida trinitaria – y en él también nosotros.

> Y el Padre no contemplará más que al Hijo; y el Hijo no amará más que al Padre; y uno y otro no serán más que una única alegría [el Espíritu],

parafrasea poéticamente un autor moderno[188].

Desde un punto de vista monoteísta la separación radical entre lo humano y lo divino parecía amenazada por estas confesiones 'blasfemas'. Éste era el desafío de Jesús. Los primeros pensadores cristianos lo entendieron bien. «Dios se hace hombre para que el hombre pueda hacerse Dios», como ya hemos recordado. Hay un puente, y el puente puede ser atravesado. Este hombre parece decir que el abismo entre lo divino y lo humano no existe. Probablemente fue justo por esto por lo que él eliminó el miedo y predicó el amor.

Son conocidas las sutilezas de santo Tomás, quien, para defender la absolutidad divina, tiene que afirmar que:

omnis relatio quae consideratur inter Deum et creaturam, realiter quidem est in creatura... non autem est realiter in Deo [toda relación entre Dios y la criatura es real en la criatura, pero no en Dios] (*Sum. theol.* III, q. 2, a. 7);

por tanto

haec unio [divinae et humanae naturae] non est in Deo realiter, sed solum secundum rationem tantum [esta unión (entre la naturaleza divina y humana) no es real en Dios sino sólo de razón] (ibíd. ad 1) (cf. *Quodlib.* I, a. 2; ibíd. IX, a. 4, etc.)[189].

No es el momento de hacer más comentarios, deseamos sólo subrayar en qué medida el sistema tomista es consecuencia del monoteísmo de origen judío y de impronta aristotélica – aunque el *θεός* de Aristóteles sea muy distinto del *Deus* de Tomás. Un ejemplo evidente es la reducción de la figura de Cristo a la sola función histórica de redentor, de modo que si el hombre no hubiese pecado, Cristo no se habría encarnado (*Sum. theol.* III, q. 1, a. 3), hecha la salvedad de otras opiniones posibles[190]. Nuestra opinión es trinitaria o, como hemos definido en otro lugar, cosmoteándrica[191].

Más allá de cómo algunas traducciones modernas ofrecen el primer texto invirtiendo el orden de la frase y añadiendo el posesivo a causa del contexto, podemos destacar el uso del plural en el verbo. El texto no dice: "Yo *soy* uno con el Padre". La frase no dice "Yo *soy* igual al Padre", sino «Yo y el Padre *somos* lo mismo»; «*somos* uno» [una relación]. Es decir, existe un "nosotros" definitivo, un nosotros último: "Yo y el Padre". Hay Padre e Hijo; son diferentes. El Padre es Padre y el Hijo es Hijo. Pero el Padre es Padre porque es Padre del Hijo, porque *él* engendra; y el Hijo lo es porque es Hijo del Padre, engendrado por él. Un padre sin hijo no sería padre. Un hijo sin padre no sería hijo. El padre es padre-del-hijo y el hijo es hijo-del-padre. Esta paternidad y filiación es todo su 'ser'. Son pura relación. Dicho de manera más filosófica, el Ser no es substancia. El Ser es relacionalidad (aunque gramaticalmente el ser es un verbo).

No hay nada más allá de la Trinidad. La Trinidad no está subordinada a la Unidad. Una esencia o naturaleza divina *real* común a la Trinidad, pero distinta del Padre, Hijo, Espíritu, convertiría a la Trinidad en puro modalismo. Hablar de tres esencias o naturalezas o no tiene sentido o querría decir triteísmo. Dios no es uno (¿una substancia?) y tampoco es

trino (¿tres Dioses?). Dios es la correlacionalidad última e infinita de la realidad. *Deus ex quo, per quem, in quo omnia* [Dios de quien, por quien, en quien todas las cosas (son)] (cf. *Rom* XI, 36; 1 *Cor* VIII, 6; *Col* I, 16; etc.).

Insistamos de nuevo: hay identidad y diferencia. La diferencia es Padre e Hijo. La identidad es este Uno, *ἕν, unum* (una relación). Procede hacer aquí una observación sencilla pero importante. Una expresión apropiada no tendría que haber recurrido al término corriente 'diferencia'. Padre e Hijo no son ciertamente idénticos, pero tampoco diferentes. Podrían ser diferentes sólo sobre un plano común que consintiese una diferencia entre ellos. Si consideramos la experiencia-*Abba* en profundidad, el Padre es Padre y nada más, y el Hijo no es nada más que Hijo. Ni Padre ni Hijo son substancias[192]. Entonces se nos abre la puerta de esta segunda experiencia que no anula la primera; al contrario, la supone. Siendo lo que somos, somos uno[193].

Padre e Hijo no son diferentes; son correlatos. Uno implica al otro y no hay el uno sin el otro. La dificultad de comprensión desaparece si nos damos cuenta de que ambos nombres no son más que relaciones. La relación es, en efecto, la categoría de la Trinidad – y del *advaita*. La relación entre Padre e Hijo niega la dualidad (el Padre y el Hijo y viceversa no son dos: "somos uno"), sin caer en la identidad monística (el Padre no es el Hijo ni viceversa). La relación es una en cuanto relación (el Padre no es sin el Hijo ni viceversa). La relación es la categoría fundamental – también de la creación[194].

La expresión "*mi* Padre" asume aquí su significado más profundo. Le habían replicado: «Nuestro Padre es Abraham» (*Jn* VIII, 39). Contestó: «Si Dios fuese vuestro Padre, entonces me amaríais» (*Jn* VIII, 42), entenderíais que el poder viene sólo del Padre (*Jn* V, 19). La expresión '*mi* Padre' corresponde al controvertido *μονογενής, unigenitus* (*Jn* I, 14, 18; III, 16, 18; 1 *Jn* IV, 9)[195]. Y debe referirse a la controversia en torno al *πρωτότοκος, primogenitus* (*Rom* VIII, 29; *Col* I, 15-18; *Ap* I, 5)[196]. En verdad ninguna de las dos expresiones es usada por Jesús. Podemos interpretar su condición de hijo como no exclusiva pero exhaustiva. Jesús no es el solo Hijo en el sentido de progenie de un padre que habría podido tener muchos otros hijos, sino en el sentido de una única filiación, de un Hijo que sigue siendo engendrado por el Padre, *semper nascens*, como diría Eckhart[197]. En tal sentido el Hijo puede ser uno sólo porque el Padre lo engendra constan-

temente. Pero en esta filiación estamos también nosotros y toda la creación (*Jn* I, 3), ciertamente en la espera y en la esperanza: «la creación misma anhela la manifestación de los hijos de Dios... También nosotros gemimos interiormente esperando la elevación (adopción) a hijos, la redención de nuestro cuerpo» (*Rom* VIII, 19-23)[198]. Es sabido que la palabra *primogenitus* fue eliminada del *Credo* para evitar la interpretación de Arrio que se servía de ella para reducir a Jesús a su condición meramente humana: el primero entre muchos hermanos (*Rom* VIII, 29).

Es importante la consciencia explícita de las correlaciones, en ausencia de las cuales podríamos fácilmente malinterpretar este y otros textos. Filosóficamente es sencillo. Si no captamos la relación en sí misma caeremos 'víctimas' de la dialéctica, como la única manera de captar la diferencia saltando de A a B y sobre todo de A a No-A. Es el pensamiento substancialista el que ve primero A, después B y posteriormente la relación entre los dos. Sólo un intelecto que no sea un pretencioso *intus-legere*, sino un inmediato *inter-legere*, puede captar directamente la relación. Éste es el pensamiento *advaita* no dualista, que habiendo superado el individualismo sujeto-objeto se hace consciente de la realidad tal y como se presenta, sin querer hacer ni síntesis ni análisis, porque no parte de un a priori no fundamentado en la realidad.

En nuestro caso es una Fuente, una fuente de mi ser, una misteriosa Fuente del Ser, que no es ni mi ego ni un no-ego. Este origen es tal sólo en cuanto que origina. El Padre es padre porque engendra, el Hijo es hijo porque es engendrado. Son dos polos de una única realidad. Y sin embargo esta 'realidad' no es otra cosa que la relación que los constituye a ambos.

Esta relación – en la cual está también todo el universo – no desemboca en un monismo último, es decir, no está cerrada, porque existe también el Espíritu que la mantiene abierta. El retorno del Hijo al Padre no tiene lugar por el camino de la paternidad, por decirlo de alguna manera. Ser engendrado no es la misma cosa que engendrar, recibir no es la misma cosa que dar, pasividad no es actividad. Aquí es el *locus* del Espíritu, también en la doctrina del *filioque*– aunque "a través del Hijo" sea más plausible. Buenaventura llama al hijo *Persona media Trinitatis*[199] y Jakob Böhme decía que «Dios no es persona más que en Cristo»[200].«El hijo de Dios es el arte del Padre [*ars Patris*]», dice san Agustín[201] y refrenda san Buenaventura[202]: «Yo y el Padre somos Uno», una relación, porque

paternidad y filiación vistas como relación no son dos. Es solamente desde el punto de vista de la substancia cuando partir de A no es lo mismo que partir de B. El camino que sube es el mismo que el que baja, diría Heráclito (*Frag.* 60).

La experiencia

«Yo experimento que vivo en virtud del vínculo con el Padre: él es la fuente de vida[203]. Siento que esta vida no sólo me ha sido concedida, sino que me ha configurado, de modo que es yo, y yo puedo decir "mi Vida", como Cristo dijo "mi Padre". Siento esta vida fluir en mí, configurarme – en el sentido de la *creatio et incarnatio continua.* "Como el Padre tiene en sí mismo la Vida, así también dio (ἔδωκεν) al Hijo tener vida en sí mismo" (*Jn* V, 26)[204]. Nosotros compartimos la Vida como la fuente y el río comparten el agua[205].»

Tal vez sea oportuno recurrir una vez más a las palabras de Juan, para expresar esta experiencia y hablar no del pasado, sino del futuro: somos hijos y por tanto de la misma agua, de la misma semilla, pero «todavía no se ha manifestado (*οὔπω ἐφανερώθη*) lo que seremos» (1 *Jn* III, 2). La cristofanía no está todavía plenamente manifestada.

El agua debe ser purificada, pero ahí está; la experiencia de nuestra filiación divina es una experiencia humana. No somos sólo «llamados hijos de Dios, lo somos realmente» (1 *Jn* III, 1). Somos *brahman*, pero no lo sabemos, dirá un equivalente homeomórfico.

¿No es quizás la vida la aventura de hacer *utraque unum* (*Ef* II, 14) [de los dos uno] y un Uno no numérico? De nuevo la experiencia de la Trinidad.

Intento usar ahora mis propias palabras:

«"Yo y el Padre somos uno" en la medida en que mi ego desaparece; y mi ego desaparece en la medida en que consiente el ser compartido por cualquiera que venga a mí, se 'alimente' de mí, o, viéndome, no me vea [a mí] sino lo que digo, o sea lo que soy. Esto sucede cuando poseo esa transparencia que es tanto más pura cuanto más libre soy de mi pequeño ego. Cuando mi ego se impone los otros entran en conflicto conmigo, y con frecuencia no encuentran nada más que sus propias proyecciones,

aquello de lo que ya están convencidos y que se imaginan ser. Mi ego es entonces como un muro contra el que rebotan.

Cuando soy transparente, en cambio, estoy libre de todo miedo, soy verdaderamente yo mismo, mi Sí-mismo. La transparencia permite una espontaneidad que brota de mí cuando soy puro. Experimento entonces la pobreza de espíritu. El reino de los cielos es mío cuando no tengo nada que me pertenezca. "Bienaventurados los pobres de espíritu" (*Mt* V, 3) no se refiere a una cuestión económica: es una invitación a descubrir que el universo entero es mío, o más bien es yo, cuando no exista un 'yo', un ego, que interfiera con esta pertenencia[206]. No es ésta una confusión panteísta, no es una negación de la personalidad. Si yo no soy mío y me descubro como un tú, un tú del Padre, entonces yo soy toda la realidad – vista desde esta pequeña ventana que todavía llamo mía: "Yo y el Padre somos Uno".

"Los limpios de corazón verán a Dios" (*Mt* V, 8) expresa la misma experiencia. Las bienaventuranzas no son doctrinas, ni dictámenes morales o imperativos categóricos: son la exteriorización de la experiencia más íntima de que, si no deseo nada para mi ego, tengo todo y soy todo. Soy uno con la fuente cuando también yo hago de fuente, haciendo refluir todo aquello que recibo – como Jesús.»

Esto no es orgullo, es la experiencia de la Pascua, de la Resurrección. La experiencia cristiana no acaba con el Viernes Santo, sino con el Domingo de Resurrección, hecho en nosotros real por Pentecostés – que no nos diviniza deshumanizándonos sino que nos humaniza divinizándonos. Ciertamente no siempre damos la talla, pero todo hombre siente no sólo esta sed de infinito, sino también que existe un agua que la satisface – por escurridiza y escondida que esta agua sea.

«La persona que me escucha ciertamente siente mi voz, ve mi rostro, lee mis pensamientos, sufre todas mis limitaciones. Sucede, sin embargo, a veces, que alguno escucha a través de mi voz, ve a través de mi rostro, percibe más allá de mis pensamientos, capta la intuición tras mi pequeñez. Me atrevería a decir que quien verdaderamente ve, ya ve al Padre, el misterio, la realidad[207]. Ello es posible solamente si esta unión íntima no es egoísta, no es conservada de manera egoísta, sino más bien compartida en comunión, en servicio, en amor. Estas experiencias son mucho más frecuentes de lo que pueda parecer, probablemente.»

Cristo no ha venido tanto para "enseñar" doctrinas como para comunicar la Vida (*Jn* X, 10), en definitiva para comunicarse a sí mismo: su propia Vida – la del Padre. «Y la Vida era la luz de los hombres» (*Jn* I, 4). Aun sin negar que él viviera estas experiencias a unos niveles tales que nuestras intuiciones parecen pálidas imitaciones, no es en absoluto necesario que nos presentemos como débiles mentales y pecadores para que él pueda parecer santo y divino. Probablemente a Jesús no le hubiese gustado esta actitud. Hemos citado reiteradamente el *Ego dixit, dii estis* (*Sal* LXXXII, 6; *Jn* X, 34); ¿por qué, entonces, no deberíamos sentirnos autorizados a hablar como Dioses? La dignidad personal implica no sólo que seamos uno de los muchos eslabones de una cadena de seres (o incluso del Ser), sino que cada uno de nosotros es único, insustituible, porque su valor es infinito, divino.

Ninguna de estas experiencias nos es extraña o inaccesible. Comprendemos verdaderamente de qué hablaba. Lo que hemos dicho al principio nos puede parecer ahora más plausible y, aun si no podemos estar absolutamente seguros de que el hombre de Galilea haya pronunciado esta frase o aquélla nosotros las sentimos en nuestros corazones; su mensaje penetra toda nuestra vida y revela la experiencia última del ser humano. Querría citar no a un escritor sentimental, sino al propio Tomás de Aquino:

> Si Jesucristo hubiese confiado su doctrina a la palabra escrita, la gente habría imaginado que en su doctrina no había nada más que lo que estaba contenido en la Escritura[208].

Estoy intentando describir mi experiencia y por ello debo escudriñar en mi corazón, aun refiriéndome a las Escrituras. De nuevo Tomás nos dice que la llamada ley del *Nuevo Testamento* no es una ley escrita, sino grabada en nuestro corazón: *Lex novi testamenti est indita in corde* (*Sum. theol.* I-II, q. 106, a. 1). Y además: *lex nova est ipsa gratia Spiritu Sancti* [la nueva ley es la gracia misma del Espíritu Santo] – reflejando con esto la tradición y citando también la Escritura (*Heb* VIII, 8-10; *Rom* III, 27; VIII, 2)[209].

Debo, por tanto, escuchar mi corazón cuando éste es puro y descubrir en él al Espíritu Santo. Esta escucha no es fácil. El santo Job oyó decir: «Escúchame: calla y yo te enseñaré la sabiduría» (*Job* XXXIII, 33). Esta purificación del corazón es difícil – pero no imposible, aunque debe ser continua. Escuchar y callar para saber 'leer' en el propio corazón. En-

tonces descubrimos que nosotros solos no podemos conseguirlo. Necesitamos a los demás. Aquí reside el misterio de la comunidad humana, del cuerpo místico, de la *κοινωνία*.

A todo esto nos invita la meditación sobre el "vaciamiento" del Cristo en toda su vida, vivida sin privilegios como simple "hijo del hombre". Estoy pensando en la *kenōsis*[210]. Esta noción es fundamental para un verdadero encuentro con muchas religiones de Asia, especialmente el buddhismo, como se está empezando a descubrir[211].

Sea como sea la muerte del yo, el *anonadamiento* de la mística española, es una condición indispensable, tal y como mantienen prácticamente todas las corrientes espirituales. «En Cristo una nueva criatura» (2 *Cor* V, 17).

Repetimos que ello no niega, en absoluto, que esta experiencia humana suprema (la de ser un recipiente vacío que ha de llenarse de infinitud) pueda ser expresada en forma diferente por otras tradiciones. ¿No decimos, después de todo, que Jesucristo es la revelación del misterio infinito escondido, y por tanto presente, en el cosmos desde la eternidad? (*Rom* XVI, 25-26).

«Aunque muy lejano del ser eucarístico, pan de vida para los demás, y muy lento al realizar que quien entra en contacto conmigo entra en comunicación y comunión con la fuente misma de la vida, que en realidad me da la Vida a mí y a todos los demás, o todavía tan opaco que no todos los que me ven a mí ven al Padre, no puedo negar que todas estas experiencias también me pertenecen y están, por tanto, al alcance de cualquier ser humano. ¿No podría ser precisamente ésta la verdadera "buena nueva"?»

«Yo y el Padre somos Uno.» Hemos ya disipado el temor al panteísmo, reconociendo que la distancia entre el Padre y nosotros es infinita – como entre las 'personas' de la Trinidad. Nuestro ser uno con Dios, nuestro aspecto divino, como le gustaba decir a la tradición cristiana, no comporta una fusión indiscriminada. Pero tampoco permite una separación. Siendo uno con el Cristo lo somos también con el Padre. Yo no soy la Fuente, pero ésta no está separada ni es separable de mí[212]. La tarea no ha terminado; esto es el tiempo, la distensión temporal de la aventura del cosmos (1 *Cor* XV, 20-28). No podemos hacer ahora una exégesis de estos textos. El silencio sea tal vez, aquí, lo más apropiado.

Cuando me niego a ser llamado "*un* ser humano", o cuando critico el *pensamiento* evolucionista, pretendo ser único y por tanto inclasificable, estoy reaccionando contra la invasión de la mentalidad científica moderna que tiende a obscurecer una de las experiencia humanas más centrales: la de ser único, divino, icono de la realidad, unido constitutivamente con la fuente de todo, un microcosmos que refleja la totalidad del macrocosmos; en una palabra, uno con el Padre, infinito, incomparable, no intercambiable. El Yo no es el mí-mismo. Yo no soy sólo el producto de una evolución, una mota de polvo o incluso de mente en medio de un inmenso universo. El hombre, el hombre pleno, concreto y real, no es un elemento de una clasificación, es el clasificador. Y eso vale para cada uno de nosotros. Y la dignidad del hombre consiste precisamente en ser consciente de ello. Yo y el Padre *somos* uno. Y esto es lo que se atrevió a decir el mediador, *anthrōpos Christos Iēsous* (1 *Tim* II, 5). El *ahambrahmāsmi* hay que verlo a la luz del *tat tvam asi!* Ésta es la plenitud del hombre. *Respice in me et miserere mei: quia unicus et pauper ego sum* [Mírame y ten piedad de mí porque soy único y pobre]: así traduce la *Vulgata* el salmo XXIV, 16, donde los LXX tienen *μονογενής* por *unicus* y *πτωχός* por *pauper*, mientras que el hebreo (salmo XXV, 16) emplea términos correspondientes a "solitario" o "desgraciado".

Debemos retomar el discurso de la antropología *ādhyātmica*. Tras la cuestión filogénica y ontogénica propia de la primera consciencia extática de la humanidad, que se pregunta: ¿qué son las cosas, los otros y Dios?, surge – con angustia o sin ella – el interrogante primero existencial: «¿quién soy (yo)?».

"Yo soy" intermedio entre el ser y la nada. Entre estos dos extremos ha oscilado la historia de la consciencia humana – como cantan también los salmos judíos.

«¿Quién soy?» Jesús, como todo hombre, se ha hecho esta pregunta. Él se preocupó por saber qué decían los demás de él; pero las respuestas no parecen haberlo convencido demasiado – excepto una que vino de labios no humanos: «Tú eres mi hijo». Esta respuesta, escuchada en el Jordán y en el Tabor, confesada por Pedro, constatada por el centurión, negada por los fariseos y debatida por los discípulos, parece representar la experiencia central de Jesús: yo no soy un yo autónomo (sólo digo lo que escucho – mis palabras no son mías); yo no soy un yo sino un tú del yo, *el tú* de Dios. Ni autonomía (el hombre no es un individuo a su antojo),

ni heteronomía (no somos ni instrumentos ni juguetes manejados por Otro u otros), sino *ontonomía* (estamos vinculados al Padre, como seres *inter-dependientes*).

Confiando en su experiencia podemos también nosotros intentar vivirla con mayor confianza. Nosotros no somos ni Dios ni no-Dios; ni reales ni no reales; ni ángeles ni demonios. *Sad-asad-anirvacanīya* [un inefable (ni) ser (ni) no-ser], dice el *Vedānta*.

Tal vez se podría describir la experiencia de Jesús, en el marco de este cuadro histórico-religioso, diciendo que es la respuesta accesible a todo hombre: ¿Quién soy? quizás no lo sé, como dice el *Ṛg-veda* (I, 164, 37), pero una cosa sí sé: "no soy jamás idéntico a mí mismo". El sujeto de la pregunta no puede identificarse totalmente con el predicado de la respuesta. *Quomodo potest videre videntem?* [¿Cómo puede verse a sí mismo el vidente?], se preguntaba san Agustín haciéndose eco de la problemática *upaniṣadica*[213]. Para descubrirse un tú, un *tvam (tat tvam asi)*, es necesario que alguien, o sea el Yo, nos lo diga y que nosotros estemos en disposición de oír : "¡Tú eres!". Al "*Abba, Patēr*" de Jesús corresponde el "tú eres mi hijo" del Padre.

Para convertirnos en hijos de Dios, como Jesús, no debemos 'deshumanizarnos' con ascetismos negativos, abandonando el cuerpo y la materia, como nos sugieren tantas espiritualidades neoplatónicas, vedánticas y demás. La *theōsis* cristiana no es la "fuga del solo hacia el Solo", sino la plena realización del *caro factum est* [se hizo carne], es decir, la encarnación.

3. Conviene que yo me vaya

Este tercer *mahāvākya* representa el estadio más profundo de la experiencia espiritual, también porque es la más humana. La *kenōsis* prosigue. La *theōsis* (divinización del hombre) sin *kenōsis* (anonadamiento divino) sería diabólica (*Gn* III, 5). La Trinidad es el eje central de la experiencia cristiana. El Cristo representa tanto la divinización del hombre como la humanización de Dios. Si Cristo fuese sólo Dios o 'más' divino que humano, su vida y sus "misterios" no podrían representar también nuestro destino – y su *karma* no sería humano.

Aquella "meditación sobre la muerte" – *μελέτη θανάτου*, diría Platón (*Phaid.* 81 a) – que desde la antigüedad, tanto oriental como occidental, ha venido siendo el consejo de los sabios para alcanzar la sabiduría de la vida encuentra aquí un comentario profundo por su sencillez.

No pesimismo, porque todo cae y muere, porque nuestros cuerpos envejecen y se descomponen; no tensión ante la muerte, ni tampoco deseo más o menos morboso de morir; no especulación sobre la vida o sobre el más allá. Sencillamente el reconocimiento de la realidad y el respeto de lo que es – como nos lo había enseñado diciendo que era bueno que "las piedras sean piedras" (cf. *Mt* IV, 3-4; *Lc* IV, 4). Es bueno reconocer no que debo desaparecer, no que me esperan en otro lugar, no que tengo prisa por irme ni que, por el contrario, me aferro a los que han vivido conmigo, sino reconocer que nuestra hora debe llegar en un momento u otro, y es bueno que así sea, porque la ex-sistencia temporal debe resucitar, entrar en la "sistencia" tempiterna, en el *manere* del Espíritu. Cuando le piden que se quede con ellos y lo reconocen, inmediatamente desaparece (*Lc* XXIV, 29-31). «La vida no muere», como dice un texto védico (*CU* VI, 11, 3). *Vita mutatur,* canta la liturgia cristiana: «la vida cambia, no desaparece»[214]. Es bueno que el tiempo no se pare en nosotros ni nosotros en el tiempo.

Los textos

i) *'Αλλ'ἐγὼ τὴν ἀλήθειαν λέγω ὑμῖν, συμφέρει ὑμῖν ἵνα ἐγὼ ἀπέλθω ἐὰν γὰρ μὴ ἀπέλθω, ὁ παράκλητος οὐ μὴ ἔλθῃ [οὐκ ἐλεύσεται] πρὸς ὑμᾶς ἐὰν δὲ πορευθῶ, πέμψω αὐτὸν πρὸς ὑμᾶς*[215].

Sed ego veritatem dico vobis: expedit vobis ut ego vadam. Si ego non abiero, Paraclitus non veniet ad vos; si autem abiero, mittam eum ad vos (*Vg*).

Pero yo os digo la verdad: os cumple (conviene) que yo me vaya; porque si no me fuere, el Paráclito no vendrá a vosotros; mas si me fuere os lo enviaré (NTT)[216].

(*Jn* XVI, 7)

No nos detendremos en la escena, aunque sea muy conmovedora y pueda haber sido creada *a posteriori*. Se trata, sin embargo, de una situación humana, universalmente humana: el futuro no se presenta luminoso, sus seguidores serán perseguidos y el estado de ánimo que se insinúa entre los discípulos es que el maestro está a punto de dejarlos de un momento a otro, sin haber concluido prácticamente nada, casi abandonándolos. Puede comprenderse la frustración y desesperación de Judas: la misión de Jesús estaba concluyéndose con un fracaso total. El pueblo lo había abandonado porque se había vuelto muy arriesgado el seguirlo, la

sinagoga lo declara hereje, más aún, blasfemo, los representantes políticos lo desprecian y los 'suyos' no le entienden. Él no les ha dejado nada duradero, ninguna institución, no ha bautizado ni ordenado, ni menos aún ha fundado nada (aunque quizás hubiese manifestado la intención de hacerlo). Les deja el Espíritu y se dejará a sí mismo como silenciosa Presencia en la acción eucarística. Los ha enviado como corderos en medio de lobos e incluso al final se niega a cambiar de táctica: los lobos todavía están rondando. Les promete una sola cosa: el Espíritu.

No es el momento de profundizar en el significado de ese verbo polisémico traducido como "conviene", *συμφέρω*, cuyo significado literal es reunir, poner juntos, recoger, y que en este escenario tiene el significado de ser bueno, ser ventajoso, oportuno y en armonía con la situación en conjunto. Tal vez "convenga" que también su lenguaje nos deje.

Su vida está llegando a su fin. Ciertamente él está a punto de ir al Padre (*Jn* XIV, 12; XVI, 17, 28; XX, 17, etc.). En cualquier caso está a punto de irse a pesar de estar en la plenitud de la edad. Los consuela diciendo que no los dejará huérfanos (*Jn* XIV, 18); pero les da a entender que no lo volverán a ver. Y la sombra de su muerte ya próxima se cierne constantemente sobre ellos.

Les promete consuelo, ánimo, un intercesor, un mediador, un abogado, una ayuda, un Paráclito. En otros textos este abogado es descrito como el Espíritu y con frecuencia es llamado el "Espíritu de Verdad" (*Jn* XIV, 17, 26; XV, 26; XVI, 13, etc.), evocando quizás el lenguaje de la comunidad de Qumrān[217].

ii) *Ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας,*
ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν.
Cum autem venerit ille,
Spiritus veritatis deducet vos
in omnem veritatem.
Pero cuando venga él, el Espíritu de verdad
os guiará
a la verdad completa.

(*Jn* XVI, 13)

El texto no podría ser más explícito. En cuanto se vaya, el Espíritu de verdad vendrá y nos conducirá a la verdad plena. ¿Se trata de una fe in-

genua en el hombre o de una ciega confianza en el Espíritu? Se supone que Jesús también dijo que es el Espíritu el que da vida: *τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζῳοποιοῦν, Spiritus est qui vivificat* (*Jn* VI, 63) – a pesar de que algunos exegetas tiendan a contextualizar esta frase dentro de las discusiones eucarísticas.

El Espíritu es un Espíritu de verdad: verdad que nos hace libres (*Jn* VIII, 32; 2 *Cor* III, 17). Este Espíritu nos llevará no hacia formulaciones precisas, no hacia fragmentos de la verdad, sino a la "verdad completa", a la verdad indivisa, al descubrimiento (*ἀλήθεια*) del núcleo recóndito de la realidad[218]. «Santifícalos (conságralos) en la verdad» (*Jn* XVII, 17). El Espíritu no nos hace omniscientes, sino verdaderos; no nos lleva a saberlo todo sino a serlo todo – el *totum in parte*, el icono de la realidad.

Recordemos que la verdad de la que habla Jesús no es una *adaequatio* [adecuación] de un intelecto abstracto con una idea, sino *aequatio ad* [equiparación, igualación a] (por tanto *aequitas*, equidad) con el orden (*ṛta, dharma, τάξις, ordo*) de la realidad. Como hemos dicho, y volveremos a decir, el camino de la verdad es la búsqueda de la justicia – y viceversa. Haber separado la verdad, esa verdad que nos hace libres, de su encarnación en la vida, es decir, de la justicia, supone la escisión de la vida humana en un mundo teórico-conceptual y otro práctico-temporal con consecuencias mortales. La justicia del *Evangelio*, la *δικαιοσύνη* es inseparablemente justicia humana y justificación divina. Una cristofanía para nuestro tiempo no puede aceptar esta dicotomía – como intenta decirnos la teología de la liberación.

Y aún más. Tal vez se pueda traducir la verdad en conceptos, pero la verdad no es un concepto, del mismo modo que la ortodoxia no es una doctrina. Como hemos apuntado en nuestra dedicatoria, la verdad misma es 'peregrinante', pero esta característica suya no tendría sentido (y se caería en un relativismo anárquico) si se identificase la verdad con un sistema conceptual. No solamente la verdad es una relación, sino que los *verdaderos* adoradores adoran el misterio divino en espíritu y verdad (*Jn* IV, 24). La verdad es espíritu de verdad.

iii) *Ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ τὰ ἔργα ἃ ἐγὼ ποιῶ κἀκεῖνος ποιήσει καὶ μείζονα τούτων ποιήσει, ὅτι ἐγὼ πρὸς τὸν πατέρα πορεύομαι.*

Qui credit in me, opera, quae ego facio, et ipse faciet, et maiora horum faciet, quia ego ad Patrem vado.

Quien cree en mí, las obras que yo hago también él las hará, y mayores que éstas hará, porque yo voy al Padre (NTT)[219].

(*Jn* XIV, 12)

Recordemos las distinciones teológicas tradicionales que impiden pensar que el discípulo pueda superar al maestro, aunque este texto parezca afirmarlo. La afirmación sugiere, de todas formas, que estamos sólo al comienzo de una nueva manifestación del Espíritu y que nuestro deber es continuarla de forma creativa y todavía más admirable.

Parece importante destacar la conexión causal de la frase: haremos cosas mayores *porque* él se va al Padre. No nos deja 'huérfanos', es decir, sin Padre (*Jn* XIV, 18). Él es el mediador, *μεσίτης* (1 *Tim* II, 5), no el intermediario (cf. *Jn* XIV, 20). El mediador ha cumplido lo que tenía que hacer (*Jn* XVIII 4). Ahora nos toca ya a nosotros. Pero el vínculo permanece; él vuelve a la Fuente de donde también nosotros podemos sacar el agua viva (*Jn* IV, 14) que está claramente conectada con el Espíritu (*Jn* VII, 37-39).

Pero volvamos a los sentimientos de Jesús cuando pronunció aquellas palabras o dio a sus primeros discípulos la oportunidad de poner esas palabras en su boca.

La interpretación

«Conviene que me vaya» tiene un profundo sentido cristológico: nos dispensa de toda tentación de pancristismo y también de cristocentrismo. Jesús era consciente de que convenía que se fuese, que él no había venido para quedarse, sino para *manere* en nosotros de una forma más personal, es decir, no como un huésped más o menos grato y externo a nosotros, sino *manere* en nuestro ser, en nuestro corazón. Éste es el sentido de la eucaristía. Ésta es la obra del Espíritu.

«Conviene que se vaya», de lo contrario lo haremos rey, es decir, un ídolo, o querremos fijarlo en conceptos, en contenidos intelectuales; con sus enseñanzas elaboraremos un sistema, lo aprisionaremos en nuestras categorías y asfixiaremos el Espíritu.

Conviene que se vaya, como en Emaús, como en el monte de Galilea, cuando querían matarlo o hacerlo rey. Sentimos la tentación de repetir:

«¡Oh hombres de poca fe! ¿No hemos entendido todavía que el reino de Dios no está ni aquí ni allá (*Lc* XVII, 21-23; cf. *Mt* XXIV, 23; *Mc* XIII, 21), que no se puede objetivar, que todas nuestras nociones son provisionales, itinerantes, más aún convencionales?»

La cristofanía ilumina a todo ser, no es una manifestación de otro, no es una enajenación humana, sino la máxima potenciación de nuestra verdadera identidad. También de Cristo se puede decir la frase del esclavo africano, convertido posteriormente en liberto: *Homo sum; humani nihil a me alienum puto*[220] [Soy hombre; nada de lo humano (de real) me es ajeno][221]. Este *humanum* es la humanidad, es el "hombre perfecto". No se trata por tanto de reducir todo a un centro que sería Jesús el Cristo. La realidad tiene tantos centros cuantos sean los centros de consciencia, lo que quiere decir que tiene tantos centros como seres. No es por consiguiente pancristismo, porque él se fue, permitiendo así al Espíritu conferirnos nuestra identidad.

Este último *mahāvākya* en cierto sentido representa la quintaesencia del mensaje de Jesús: ninguna certidumbre, ninguna seguridad, ninguna regla externa. Confianza total en nosotros, en cada uno de nosotros. El Espíritu vendrá.

No sólo se va, no sólo de hecho nos deja dándonos confianza y responsabilidad, sino que conviene que así sea. ¡Nos recuerda a Lao-tse y Chuang-zu!

Es fuerte la tentación de criticar la organización y destacar la 'traición' de tantos cristianos y sobre todo de las iglesias oficiales por haber querido fijarlo todo, reglamentar la vida y establecer leyes. Es justo mantener el espíritu crítico y abierto y no tener miedo de denunciar lo que parecen abusos y deformaciones del espíritu de Cristo. Pero no nos olvidemos de que está bien que se haya ido y que no convenía que se quedase, como no convenía que un Dios omnipotente (por ejemplo, y sin entrar a fondo en el tema) impidiese al hombre abusar de su libertad. Conviene que la iglesia esté en manos de los hombres, que la humanidad forje su destino, que también nosotros seamos corresponsables del destino del mundo. «Y dejó el mundo a sus disputas» (*Qo* III, 11), dice un texto bíblico en su versión latina[222], que, aunque no corresponde al original, ha sido interpretado en este sentido. La inmutabilidad, que rompe el dinamismo de la vida, es la muerte.

Esta confianza en el Espíritu, que en la práctica significa confianza en el hombre, esta libertad es el testamento de aquel «profeta poderoso en obras y palabras» (*Lc* XXIV, 19). *Ubi spiritus ibi libertas* [Donde está el Espíritu allí está la libertad] (2 *Cor* III, 17).

La interpretación tradicional de todo el "último discurso" de Jesús es conocida. Jesús parece consciente de su misión y de sus responsabilidades. El "discurso de despedida" hace alusión a la Trinidad y a la iglesia y contiene un ejemplo indudable del clima de las primeras generaciones cristianas. Sin esos capítulos sería muy difícil comprender a los cristianos[223].

Los estudios modernos han hecho maravillas filtrando estratos de redacción y analizando los eventuales hechos históricos que han dado origen a este texto. Pero no se puede negar que, de un modo u otro, la promesa del Espíritu pertenece al *kērygma* de Jesús[224].

Fueron tal vez las primeras generaciones cristianas las que creyeron que el Hijo de Dios, decidido a fundar su iglesia y consciente de jugar un papel que le había sido confiado por el Padre divino, habría pronunciado aquel discurso recogido en los *Evangelios* que podría interpretarse como la cumbre de su enseñanza. Es innegable, sin embargo, que la actitud que refleja este texto es típica del hombre de Galilea. Él predicaba con su ejemplo. Por eso, en lugar de visualizar una "representación" triunfalista, obra de las comunidades cristianas posteriores, en la que Jesús parece no albergar duda alguna sobre su iglesia, es posible interpretar sus palabras como la narración de una situación realista que rompe en pedazos todas las expectativas idealistas.

Se diría que Jesús había fracasado y perdido toda oportunidad de fundar su iglesia. La masa enfervorecida quería hacerlo rey: él se alejó. Los apóstoles querían que se quedase en lo alto de la montaña: él los recriminó y descendió al llano. No quiso tampoco prestar oído a las escrituras y convertir las piedras en alimento para sí mismo, sino que prefirió que las piedras siguiesen siendo tales. Ciertamente no era un diplomático capaz de hacerse grato al poder. Pero en esta última circunstancia él ya no pudo marcharse. Lo cogieron y se desembarazaron de él: murió abandonado.

No estamos por tanto comentando una simple declaración y elaborando una exégesis específica. Estamos intentando entender su experiencia y nos preguntamos si al final nuestra propia experiencia corresponde a la actitud fundamental que captamos en lo que ha hecho y dicho.

Jesús repitió constantemente ese mensaje. Lo vivió y lo predicó: *Mὴ μεριμνᾶτε*» [No os preocupéis] (*Mt* VI, 25-34; *Lc* XII, 11-22). No estéis preocupados por el futuro, estad serenos, no caviléis sobre lo que deberéis decir (*Mt* X, 19).

Nos parece apropiado recoger en este momento un pasaje conmovedor que revela la humanidad de Jesús. No es la pregunta de un ser omnisciente dirigida a suscitar en Pedro el arrepentimiento por su traición – sea quien sea el que haya podido haber escrito ese relato y sea cual sea su nivel de realidad histórica. Nos referimos, naturalmente, a la pregunta "de sobremesa": «Simón hijo de Juan: ¿tú me quieres más que éstos?» (*Jn* XXI 15-16). Aunque haya resucitado, de todas maneras, tiene que irse e implora amor, amor humano. Puede irse si está seguro de ser amado. No pregunta: «Simón de Juan, ¿has entendido mi mensaje? ¿Te has dado cuenta de quién soy yo?». Incluso la referencia al hecho de no estar en condiciones de ir a donde querría y de hacer lo que había soñado hacer tiene un tinte autobiográfico (y profético):

«Dejo todo en manos del amor – y no de mi voluntad o de los proyectos de cualquier tipo. He de irme, sencillamente me voy, y os dejo con una pregunta: ¿He despertado amor en vosotros? A vosotros que, como Pedro, no estáis seguros de vosotros mismos a causa de vuestras muchas traiciones, pero que todavía me amáis, a vosotros os confío mi mensaje.»

Se comportó verdaderamente como un servidor – y no como un *pantokratōr*.

Notemos también la inversión de los papeles. Jesús no le pide a Pedro que se arrepienta; tampoco le dice que él le perdona. Le pregunta si le ama. Entonces será perdonado: sólo el amor borra el pecado: «Le son perdonados (sus) muchos pecados, porque mucho ha amado...» (*Lc* VII, 47)[225]. «Recibid el Espíritu Santo: a quienes perdonéis los pecados serán perdonados», dice el Cristo resucitado (*Jn* XX, 22-23). Se tiene la fuerza de perdonar, de borrar la ofensa, sólo si se ama, es decir, si se tiene el Espíritu – que es Amor. Es el Espíritu el que nos hace capaces de perdonar. Solos, aun con la mejor voluntad, no podemos. Es este Espíritu el que él nos deja yéndose.

Estamos intentando entender una experiencia humana. Y esto podemos hacerlo sólo si no separamos el supuesto autor de esas palabras ni de

su vida personal ni de su deseo de compartir con nosotros su condición humana.

No por casualidad hemos citado este *mahāvākya* en último lugar. El motivo hay que buscarlo en el dogma central de la vida de Jesús: la Resurrección. Si Jesús no se va, ni viene el Espíritu ni su resurrección adquiere todo su sentido. «Varones de Galilea, ¿qué hacéis ahí plantados mirando al cielo?» (*Hch* I, 11), paradójicamente es un discurso sobre la resurrección. Los hijos de Dios son hijos de la resurrección (*Lc* XX, 36). La resurrección es la revelación de la vida trinitaria en nosotros.

Conviene que se vaya – de lo contrario ¿cómo podríamos reencontrarlo resucitado? La resurrección es la presencia real de la ausencia. *Resurrexit: non est hic!* [¡Ha resucitado, no está aquí!] – ni aquí ni allá, como el Reino (*Lc* XVII, 21).

El apóstol dijo: *Praedica verbum* (2 *Tim* IV, 2), pero Jesús va más allá: «Conviértete en el Verbo», sé tú mismo la 'continuación' de la Encarnación – que no se ha acabado conmigo, más aún, en este mí estás también tú. ¡Éste es el sentido último de la Eucaristía! La pérdida del sentido místico de la realidad nos ha llevado, como hemos dicho, a confundir el mensajero con el mensaje y a reducir este último a una doctrina, por no decir, incluso, a una ideología. El *kērygma* de este texto, como de tantos otros, no es el discursear, sino el encarnar una vida en la misma proclamación gozosa de la plenitud de la Vida.

Hemos mencionado cómo la *creatio continua* escolástica nos libera de vivir en un universo fijo y condicionado. Hemos de hacer referencia ahora a otra experiencia que es difícil de comunicar porque faltan tanto palabras como pensamientos, como afirma una *Upaniṣad*[226]. Podría ser expresada como *incarnatio continua*. Esta experiencia nos libera de vivir en un universo meramente histórico y temporal y nos hace conscientes de nuestra dignidad divina. La encarnación cristiana no es un accidente, algo que sucede por casualidad en la 'naturaleza' humana.

Esta *encarnación* es, en efecto, la visión trinitaria de la creación. El misterio divino se hace carne, se hace materia, 'crea' no *ex se* (sería panteísmo, y por ello en diálogo con Platón se dice *ex nihilo* – sin una "primera materia"), sino ciertamente *a se* – y 'fuera' de Dios no hay nada[227]. No estamos indagando ahora si Cristo, el segundo Adán, asumió la naturaleza humana o solamente la de un hombre-individuo, como hemos señalado antes. Decimos que la Encarnación del Verbo en Jesús es la revela-

ción del misterio escondido desde los "eones eternos" (*Rom* XVI, 25) y que en él se ve la plenitud de los "últimos tiempos" (*Heb* I, 2) realizada en la cabeza de la 'creación' (*Col* I, 15-20). El destino de la cabeza es también el destino de todos los miembros y del universo entero (*Rom* VIII, 19-23).

No es éste el momento ni el lugar para una 'teología' de la eucaristía entendida como *incarnatio continua*; haremos referencia a ella en la tercera parte como ejemplo de la armonía y la coherencia de las intuiciones cristianas. Con demasiada frecuencia se ha reducido la eucaristía a una devoción privada o a un acto casi supersticioso o de una fe desencarnada. Algo debían de querer decir los Padres de la iglesia cuando nos hablaban de la eucaristía como del *φάρμακον ἀθανασίας* [fármaco de la inmortalidad][228].

En este sentido no me parece exagerado afirmar que este *mahāvākya* representa la cúspide de la experiencia de Jesús el Cristo, fuese consciente o no de ser «el esplendor de su gloria y la impronta de su ser (de Dios)» (*Heb* I, 3). De hecho su "marcharse" es símbolo de la *perichōrēsis* trinitaria, es la revelación de la vida divina, es decir, trinitaria, en toda la realidad que hemos definido como teantropocósmica o cosmoteándrica – enlazando con la tradición cristiana que extiende a todo el cosmos la expresión de la gloria divina (*Sal* XIX, 2).

No hay dos universos, el divino y el material[229]. La creación no está fuera (*ad extra*) de Dios; es un momento, una dimensión de la Trinidad radical. La vida trinitaria circula por todo el universo. «El Padre lo ha creado todo, y el todo estaba en él, y el todo está deseoso de su conocimiento»[230].

Pero volvamos a intentar descubrir la 'razón' profunda de las palabras de Cristo. Conviene que se vaya para que el dinamismo de la vida no se reduzca a un árido dualismo. Ésta es la no-dualidad, la Trinidad. Santo Tomás lo dice explícitamente: *Unum idemque actu quo Deus generat Filium creat et mundum* [Con el mismo acto con el que Dios engendra al hijo crea el mundo]. Esta frase es una expresión del dinamismo trinitario que suele *definirse* impropiamente *ad extra*[231].

La tradición cristiana ha visto en Cristo el mediador, el *μεσίτης*, el que viene del Padre y va al Espíritu sin, no obstante, separarse de ellos: *via vera* que lleva a la *Vita*. Pero este mediador es indiviso[232]. Su vida es vida trinitaria. En nosotros la vida viene y va, no se detiene; y nosotros es-

tamos en este dinamismo, vivimos en este tránsito. Expresado en términos gramaticales, como hemos dicho, el Ser es un verbo, una acción, un *actus*, decía la escolástica, una actividad, ἐνέργεια – no una substancia. Conviene que se vaya, como conviene que también nosotros nos vayamos. Él representa el modelo. La Vida es don; don que nos ha sido dado y que nosotros, por nuestra parte, damos, participando así de la actividad del Padre – de lo contrario no seremos Uno. «Quien ama *su* vida la perderá» (*Jn* XII, 25; etc.), porque esta vida es transitoriedad, diría el Buddha.

La experiencia

La pregunta que nos hacemos es si podemos entender esa afirmación sin minimizarla ni diluirla, pero también sin transformar las palabras de Jesús en declaraciones de una consciencia suprahumana. Me pregunto a mí mismo, ser humano normal, cómo puedo entender lo que sucede en un corazón humano que pronuncia esas palabras. ¿No le llamamos hermano y amigo, como él nos dijo?

Permítaseme, por tanto, hablar de nuevo en primera persona.

«He de irme, de lo contrario el Espíritu no vendrá. No debo preocuparme de perpetuar mi vida puesto que, si no me voy, la Vida no continuará y no será transmitida a otros. Todo lo que he sido, sentido, experimentado, amado y visto, permanecerá sin fruto si lo llevo conmigo a la tumba, como si hubiera sido mi propiedad individual. Yo no soy el dueño exclusivo de mi vida – esa Vida que me ha sido concedida. Si me aferro a ella la vida no fluirá, no vivirá. La vida nos ha sido dada, escribió Rabindranāth Tagore, y sólo dándola la merecemos. Ya nos hemos referido a la frase de Juan (XII, 25), reflejada por los otros evangelistas (*Mt* X, 39; XVI, 25; *Lc* IX, 24; XVII, 33; *Mc* VIII, 35), que, expresada con palabras diferentes, nos dice que no debemos aferrarnos a nuestra "vida" sino consagrarla a algo más grande que nuestro ego. Conviene que me vaya. Conviene que nos vayamos. Dejo incompletos muchos de mis proyectos, muchas de mis aspiraciones insatisfechas. Cuanto más vivo más descubro lo que hubiese podido haber hecho.

No debo anhelar el volverme inmortal o preocuparme de que mis proyectos, ideas o ideales sean seguidos al pie de la letra y cumplidos según mis deseos. En la Vida hay dinamismo, en la realidad hay ese Espíritu de verdad que fluye también desde mí, si no me encierro en mí mis-

mo. Este Espíritu impregnará a otros por su propia iniciativa, sin que yo haya de programarlo antes. Esto es libertad. "Donde está el Espíritu, ahí hay libertad" (2 *Cor* III, 17). Libertad que es fruto de la verdad (*Jn* VIII, 32).»

Esta experiencia de Jesús manifiesta un alma verdaderamente liberada. Implica el haber alcanzado una transparencia total y haber transcendido tanto el peso del pasado como el miedo al futuro.

En cualquier caso, los trabajos en el (y del) mundo no han sido completados, todavía. ¿No hemos, quizás, aprendido que Lao-tse, Sócrates, Śaṅkara, Kant, Gandhi y nuestros antepasados (por citar ejemplos dispares), todos se han ido – pero no su espíritu? Ser hombre es ser único durante cierto tiempo – y después pasarle la antorcha a los demás. Sabemos que nos vamos a ir, pero hace falta cierta sabiduría para aprender que es conveniente. La eternidad no es un tiempo largo o indefinido. La vida eterna no es continuar viviendo en el futuro – sino la vida infinita en la experiencia (y también en la esperanza) de la "tempiternidad"[233]. Nuestra gota de agua individual desaparece en el tiempo, pero nuestra agua personal (el agua de la gota) vive eternamente – si hemos conseguido realizar el agua (divina) que somos[234].

El primer *mahāvākya* de alguna manera está mirando al pasado: el Padre es 'antes' que nosotros, más poderoso que nosotros, la Fuente. La segunda afirmación se refiere, en cierto modo, al presente: somos de la misma naturaleza, no somos dos, nuestra ligazón nos da la vida, es nuestra misma existencia. Esta tercera frase tiende al futuro y a la superación de sus ataduras sobre nosotros.

«He de irme, me iré sin duda y no me lamento, no padezco por el deseo de 'inmortalidad' como si fuese una prolongación de mi existencia ni tampoco de mis ideales, pensamientos, planes, proyectos. Si uno ama "hasta el extremo" (*Jn* XIII, 1), cree en quien ama. No deseo congelar el flujo de Vida que viene del Padre y continuará. Comparto esta Vida, participo en esta aventura, no preciso de un pesado equipaje. *Consummatum est!* El Espíritu vendrá aunque yo no lo envíe, aunque no tenga poder sobre él y sienta que no soy yo quien lo envía. Vendrá. "El espíritu y la esposa dicen: '¡Ven!'" (*Ap* XXII, 17)[235]. Y nosotros que escuchamos repetimos: "¡Ven!".

Esto no quiere decir, en modo alguno, que me retire antes de tiem-

po, que huya de mi destino y que me niegue a seguir mi *dharma* o no acepte mi *karma*. Estoy listo para irme cuando llegue mi hora y no porque esté cansado de la vida. Siempre existe el riesgo de ser malinterpretados. Y que la hora sea incierta para nosotros me parece una gran lección de la Vida, especialmente para nuestras generaciones atormentadas por el deseo de certidumbre y la obsesión de la seguridad.

Esta incertidumbre, el no saber si existirá un mañana para mí, me permite vivir con toda intensidad el hoy, como si fuese ya el último y definitivo. Puedo entonces redimir el tiempo (cf. *Ef* V, 16; *Col* IV, 5) y descubrir la tempiternidad en todo momento. Todo acto es único e irrepetible. Cada día contiene la vida entera (cf. *Mt* IV, 34). Vivo entonces en la creación continua y no en la repetición de actos mecánicos. No me olvido de que mi último paso tendrá lugar sólo después del penúltimo. Conviene que cada paso sea único – y que en un momento dado me vaya.

Puede suceder, sin duda, que yo no sea capaz de vivir siempre a la altura de esta intuición, pero no puedo negar el *conocerla* (en sentido experiencial) si vivo una vida verdaderamente auténtica, libre de todo ego. Entonces existe en mí una fuerza sin ego, un poder (*exousia*) que 'envía' el Espíritu al mundo. Es el Espíritu con el que consigo identificarme cuando mi corazón es puro.

Y hay más: si no me voy el Paráclito no vendrá.»

Prescindamos de examinar aquí quién o qué cosa sea ese "que estará con nosotros", ese "consolador", "abogado", "intercesor", "invocado", "implorado". Todo puede resumirse en la palabra tradicional: Espíritu.

«Si me aferro a la vida, a mi ego, a mi misión, a mi tarea, a mi ideal o, todavía peor, a mis bienes, a la familia, a la gente, al mundo; si no lo dejo todo, si no renuncio a todo deseo de prolongar mi vida (aunque lo llame inmortalidad) e insisto en construirle monumentos a mis creaciones y aspiro a controlar lo que me he construido con tanto esfuerzo para que no se pierda todo ello, la Vida será asfixiada. Debo ordenar mi vida no para el futuro sino para el presente. Soy transitorio, o mejor, partícipe de la *perichōrēsis*, de la danza del universo entero, del ritmo constante de todo, del desplegarse trinitario o cosmoteándrico de la realidad.

Comprendo la experiencia extraordinaria de Jesús: ser libre de todo pensamiento, superar el ansia por el futuro, aprender de las flores que hoy

brotan y mañana se habrán secado, renunciar a fantasear sobre el futuro viviendo una vida siempre proyectada sobre el mañana – dejando escapar así los momentos tempiternos de nuestra existencia humana.

Sólo entonces, sin miedo a la muerte ni apego a la existencia, se tiene la plena libertad para buscar la justicia a todos los niveles, desde la "justificación" a la justicia política. Se realiza entonces la experiencia de que la búsqueda del "reino de Dios" es inseparable de "su justicia" (Mt VI, 33). Este reino está dentro de nosotros – en nosotros, no en un yo individualista. Por eso no siento la tragedia del fracaso, aunque el carromato de la 'historia externa' no parezca ir por buen camino. Tú sufriste también el abandono, pero no la desesperación.»

Puedo entender perfectamente que el hombre de Nazaret sintiera tristeza pero no preocupación, dolor pero no desesperación y una profunda serenidad no exenta de alegría, dándose cuenta de que convenía que él se fuese, ya que había vivido, y vivido la vida con plenitud. Otros podrán realizar obras mayores que las suyas, si confían en el Espíritu – que está en cada uno de nosotros. Se fue muy joven.

Yeshua [Yehoshua] ha nōzeri, Jesús de Nazaret está a punto de irse, todos nosotros estamos a punto de irnos. No funda nada, no da comienzo a ninguna religión. No juega el papel de maestro, un título que no le gustaba. Su tiempo ha llegado y él se va habiendo cumplido su misión, que no parece haber sido un gran éxito. Su único testamento es su Espíritu. Esto quiere decir que sus seguidores tienen perfecto derecho a fundar una iglesia, crear ritos y continuar de forma creativa su obra – aun con el riesgo de equivocarse. Teología no es arqueología. La fe no es del pasado ni la esperanza del futuro, sino que ambas son de lo invisible (a los sentidos y a la mente, pero no al intelecto).

«El asumir mi condición humana, el darme cuenta de que mi tiempo se acabó y de que debo irme, el estar convencido de que el Espíritu no debe ser apagado, ni controlado o dirigido es la experiencia suprema. El Hijo del hombre no quiere para sí excepciones o privilegios.

Ésta es la última prueba. Me iré, debo irme. El ego morirá dejando sitio al Espíritu. Esta Vida es Resurrección.»

La experiencia de los tres *mahāvākyāni* es una. No son tres experien-

cias: cada una está entrelazada con las otras y si se viviesen por separado serían falsas; llevarían al dualismo, al monismo, al panteísmo, a la nada.

Cuando se vive la experiencia del *Abba, Patēr!*, aunque se sienta que el Padre es más grande, se siente que "yo y el Padre somos uno". El *Abba* no está fuera de nosotros. Si por un momento dejase de darnos la vida, de 'engendrarnos', no solamente desapareceríamos nosotros, sino también él, que dejaría de ser Padre, es decir, dador de vida. La fuente está en nosotros. Somos Uno, somos el "tú" que el "yo" hace brotar. Expresado de forma en cierto modo paradójica: el Padre se da la vida donándonosla a nosotros y gracias a nosotros él es Padre, él es Vida.

Además, el descubrimiento del Uno, que viene después de haber visto al Padre, lleva al descubrimiento del Todo. El Padre no es propiedad sólo de alguien. Es Padre porque da Vida a todo, y siendo uno con él también 'yo' soy todo.

En otras palabras, cuando el cristiano descubre a Cristo en sí mismo, cuando vive la inmanencia a la que ha sido invitado, descubre no a Jesús (Jesús es el mediador), sino que ve al Padre («Felipe, quien me ha visto a mí ha visto al Padre») y, convirtiéndose en Dios, se convierte en todo. Este conocimiento es asimilación si perder la diferenciación personal. Éste es el misterio del Espíritu[236].

En lo profundo de la experiencia el *yo* es captado como microcosmos. Cada uno de nosotros no es un mundo como si existiesen muchos pequeños mundos. Cada uno de nosotros es el único cosmos en su totalidad, aunque miniaturizado. Por eso la tradición cristiana ha completado la intuición griega diciendo que el hombre es también un *mikrotheos*, un micro-Dios; no un pequeño Dios junto al gran Dios, sino Dios, él mismo Dios. Y una vez más el pensamiento substancial hace inaceptable la frase, si la interpreta atomísticamente. No somos pequeños Dioses.

El Espíritu viene cuando yo me voy y, marchándome, dejo 'espacio' al dinamismo de la realidad. El Padre "se va" en el Hijo, se da todo él y desaparece como Padre, o más bien desaparecería como Padre si no resucitase a la paternidad en virtud de la *perichōrēsis* trinitaria por obra del Espíritu. Del mismo modo el Hijo "se va", y es el Espíritu el que 'renueva' todas las cosas, o más bien el que hace posible que la realidad sea una novedad 'absoluta' y no solamente una renovación 'circular' (*Ap* XXI, 5; II *Cor* V, 17; etc.). Pero llegados a este punto todas las metáforas se derrumban.

También la intuición casi universal del amor, que hace que un Ibn 'Arabī exclame: «El amante, el amado, el amor», descubre la misma experiencia. Es, en efecto, la experiencia amorosa la llave que puede permitirnos en este misterio, en esta *guhā*, el mayor secreto, como dice Abhinavagupta, que no es secreto, que no está escondido en ningún lejano lugar, difícil, esotérico. El mayor secreto es que no hay secreto[237]. La luz en sí misma es tiniebla, no se ve, es invisible, me necesita a mí, cuerpo opaco, para hacerse luminosa. La luz sin mí sería tiniebla. Yo sin la luz no sería nada.

Existe una gradación entre los tres *mahāvākyāni*. Solamente cuando todo aquello que digo y hago es el eco de una voz transcendente, aunque en la inmanencia, cuando vivo en esta presencia y ella es la causa última de mi ser y actuar – y de alguna manera soy consciente de ello –, sólo después del *Abba, Patēr!* puedo decir que "yo y el Padre somos uno". Sólo cuando la luz, que fluye como un metal fundido, envuelve, penetrando todas la oquedades, mi yo, cual molde de yeso, puedo decir que he alcanzado el original, el Cristo. Sólo cuando la imagen está completada y el icono pintado y consagrado puedo reflejar al Padre, y entonces el que me ve a mí le ve a él en el Espíritu que nos envuelve. Así, también, sólo cuando esta plenitud ha sido alcanzada puedo decir *consummatum est* y descubrir que conviene que me vaya porque viene el Espíritu, y está continuamente viniendo.

III. La experiencia mística de Cristo Jesús

Dijo Jesús a sus discípulos: «Comparadme, decidme a quién o a qué me parezco». Simón Pedro le contestó: «Te pareces a un ángel justo». Mateo le dijo: «Te pareces a un filósofo sabio». Tomás le dijo: «Maestro, mi boca es absolutamente incapaz de decir a quién te asemejas». Jesús le dijo: «Yo no soy tu maestro puesto que tú has bebido y te has embriagado en la fuente gorgoteante que yo he medido». Y lo llevó aparte y le dijo tres palabras. Cuando Tomás volvió hacia sus compañeros ellos le preguntaron: «¿Qué te ha dicho Jesús?». Tomás respondió: «Si os dijese incluso una sola de las palabras que él me ha dicho, cogeríais piedras para apedrearme y de las piedras saldría fuego y os abrasaría».

Evangelio [copto] de Tomás, 13 (cf. también la versión bilingüe copto-castellana, Editorial 7 1/2, Barcelona 1981)

1. *Eva me suttaṃ*

"Esto he oído", como dicen numerosas escrituras buddhistas, o también ἤκουσα, como decía Sócrates (cf. *Phaidr.* 274 c): había un hombre que vino al mundo y afirmó ser uno con el Origen; había venido de esa Fuente y debía volver a esa Fuente; en el lapso de tiempo que le fue concedido, pasó su vida haciendo el bien, aun sin hacer nada pre-programado o realmente fuera de lo ordinario, aunque todo lo que hacía era intenso, completo, auténtico. Sencillamente un hombre que iba por el mundo sin unirse a grupos extremistas y que estaba dispuesto a perdonarlo todo, excepto la hipocresía, y, aunque no hiciese discriminación alguna, parecía tomar siempre partido por los desheredados y los oprimidos, y como tal acabó su vida. Él vio el Origen que todo lo origina y sufrió el impacto de las fuerzas del mal, pero tuvo una confianza ilimitada en el soplo de ese viento que llamaba Espíritu, que por todas partes penetra, de modo que eso fue lo único que dejó en herencia.

Se vio hombre: Hijo del hombre, *barnasha* (82 veces en los *Evangelios*). Le gustaba este nombre, y descubrió para sí mismo y para los demás que su humanidad no era más que la otra cara de la divinidad, inseparable aunque distinta; tan distinta que fue dolorosamente consciente de la existencia del pecado. Y, sin embargo, no vio en sí mismo, ni en ningún otro ser humano, el mal, sino el reino de los cielos. Esto es lo que predicó y vivió.

Su nacimiento fue oscuro. Transcurrió buena parte de su vida en la sombra y su muerte fue más oscura todavía. Y sin embargo nunca sintió ningún tipo de frustración; cuando fue tentado por el poder lo despreció; y cuando fracasó se atrevió a prometer que iba a estar realmente presente no sólo mediante el Espíritu, sino también mediante la simple comida y bebida en comunidad. No empleó la violencia y no se dejó intimidar por el poder; predicó el perdón y el amor; pronunció palabras que, según afirmaba, no procedían de él. No elaboró ningún sistema doctrinal; habló el lenguaje de su tiempo.

«"Yo he oído" también algo más. He oído veinte siglos de reflexiones sobre este hombre y docenas de sistemas doctrinales de todo tipo. No puedo ignorarlos. Por otra parte tampoco puedo estudiarlos todos. Grandes mentes nos han ofrecido síntesis estupendas. He aprendido de muchas de ellas. He escuchado también voces de otras extraordinarias figuras humanas tanto del pasado como del presente. La santidad (para usar esta palabra), la sabiduría, la realización, puede ser una planta rara, pero crece en todos los climas y en todos los tiempos.

He oído también penosas controversias y enfrentamientos recelosos entre seguidores y epígonos. A veces me he visto casi obligado a tomar partido. Una frase oída ha venido en mi ayuda: "Quien no está contra vosotros está con vosotros" (*Lc* IX, 50), aunque afirmaciones en sentido contrario – "quien no está conmigo está contra mí" (*Lc* XI, 23) – me han salvado de lecturas literales e interpretaciones fuera de contexto. El "vosotros" de la comunidad no es el "mí" del resucitado, que está presente y oculto en todo hombre de buena voluntad.

He oído además que no podemos prescindir de la facultad de discernir, y esto me ha llevado a descubrir la prioridad de la experiencia personal para alcanzar lo que en otra tradición es conocido como *nitya-anitya-vastu-viveka* (discernimiento entre cosas temporales y eternas – evocado en

una famosa obra de un jesuita casi olvidado, Nieremberg). Teniendo que apoyarme en mí mismo, he tenido que esforzarme en purificar todo mi ser, y esta tarea nunca acabada me ha librado de cualquier clase de absolutización de mis propias convicciones.

He oído tal cantidad de cosas que he tenido que escuchar con más atención al Espíritu y entonces, por referirme al leitmotiv de esta tercera parte, lo he simplificado todo en una 'trinidad' de palabras. No me detiene el miedo a ser apedreado o declarado hereje (estoy siempre dispuesto a rectificar) y menos aún el decir cosas que los demás no puedan oír, sino la imposibilidad misma de encarnar en palabras lo que he oído. Puedo solamente esperar que ellas resuenen allí donde hay verdadera escucha, en lo profundo del corazón donde la Vida nos vivifica – a medida que las piedras, "las piedras vivas" (1 *Pe* II, 5), se conviertan en fuego y, purificándolo todo, Dios sea todo en todos.»

2. *Itipaśyāmi*

"Esto veo": la vida interior de Jesús revela una experiencia universal. Nos lo muestra la historia. Pero también yo, intensidad y pureza aparte, estoy en condiciones de entender y vivir esta experiencia. De hecho todo hombre está en condiciones de hacerlo, aunque el lenguaje, y por tanto las doctrinas, puedan ser muy distintas y también recíprocamente incompatibles.

No estoy asumiendo una postura dialéctica afirmando que no dudo en decir: "Yo soy Dios" porque Dios ha dicho "Yo soy Hombre". Esto sería una equivocación. Estoy describiendo mi experiencia en modo íntimo y personal. Siento simplemente que lo Divino está en mí y que estoy en esta realidad divina; que experimento esa unidad que vuelve mi vida verdaderamente real. Y, sin embargo, me doy también plenamente cuenta de lo lejos que estoy (todavía) de alcanzar esa plenitud. Paradójicamente, cuanto más cerca creo que estoy de ser ese ideal, más lejos me siento de él. Y cuando miro a mi alrededor y analizo la historia humana, comprendo la angustiada pregunta: "¿cuántos son los que alcanzan la salvación, la plenitud, la realización?" (cf. *Mt* XIX, 25; *Mc* X, 26; *Lc* XVIII, 26). Tal vez la puerta se abra en el último instante. No lo sé.

La *kenōsis* del "Hijo del hombre" no es un privilegio suyo. No sucedió porque fuese humilde, sino porque era hombre. Ésa es quizás una de las manifestaciones más profundas de la condición humana. Todos somos

kenóticos, vacíos de la divinidad que yace escondida en cada uno de nosotros; todos estamos despojados, por así decirlo, de nuestra vestidura más auténtica; todos nosotros, aun teniendo un origen divino y siendo templos de la divinidad, aparecemos, no sólo frente a los demás sino también frente a nosotros mismos, como meros individuos de una especie sometida al sufrimiento y la muerte. Él no lo escondió. Sólo una persona divina puede manifestar tanta humanidad.

Esta humanidad se ha colmado de divinidad.

Observo, aunque me resulta difícil manifestarlo, que no sólo su vida, sino también la mía tiene un valor infinito, precisamente porque es finita en su forma y en su manifestación. Ella es única y por tanto incomparable; no puede compararse, ponerse sobre el mismo plano de ninguna otra cosa. Es en mi finitud, en mi concreción, en la consciencia de mi contingencia donde yo toco (*cum-tangere*) el infinito, la divinidad.

"Veo" que el hombre de Galilea vivió esta condición humana mía porque la compartió. Es este sentido de unicidad lo que constituye mi dignidad. Nada ni nadie puede tomar mi puesto, porque mi puesto en el universo entero es insustituible. Éste es el misterio del hombre.

El Hijo del hombre me muestra que también yo debo realizarme a mí mismo como hijo del hombre, precisamente como hombre. Muchas personas tienden a identificarse con el papel del que se revisten: ciudadano, político, trabajador, médico, campesino, padre, esposo. Más sutiles aún son las identificaciones religiosas: cristiano, buddhista, monje, sacerdote; o roles espirituales como el de santo, *guru, saṃnyāsin*, etc. Ciertamente hay que ser buenas personas y cumplir con el propio deber. Pero todas estas manifestaciones no agotan nuestro ser, no tocan el núcleo de lo que esencialmente somos: un microcosmos de la entera realidad, una progenie del *satpuruṣa*, un icono de la Divinidad. Yo conozco el Todo, el Padre, el *brahman*, Dios y (simultáneamente) soy una chispa, el Hijo, *ātman*, criatura: el tú del Yo en virtud del Espíritu. El hombre Jesús realizó esta unión, *kenōsis*, como la definió Orígenes (o *anakrasis*, distinguiéndola de la comunión hipostática de la encarnación, que llamaba *koinōnia*) (*Contra Celsum* III, 41). Los primeros concilios la definieron completamente humana y completamente divina. Y éste es el aspecto divino de la condición humana común a todos nosotros – incluido, naturalmente, Jesucristo.

3. *Satpuruṣa*

El misticismo de Jesucristo es simplemente misticismo humano. ¿Qué otra cosa podría ser? Es la experiencia última del hombre en cuanto hombre. *Satpuruṣa* quiere significar no sólo un individuo o un ejemplar de la especie humana, sino la plenitud de todo lo que todos nosotros somos. Hablamos de divinización pero, si dejamos de ser hombres, puede convertirse en enajenación. Podemos creer en el anonadamiento pero, si abandonamos lo que verdaderamente somos, puede convertirse en una evasión. Podemos aceptar nuestra humanidad, pero también esto puede ser sinónimo de aceptación pasiva de nuestra derrota si renunciamos a lo que verdaderamente somos o si caemos en un "homocentrismo" chato, cerrado a toda autotranscendencia.

Me atrevería a decir que su experiencia fue la pura experiencia humana que transciende todas las peculiaridades sin negarlas. Sólo si somos concretos podemos ser universales. Su experiencia no era la de ser varón judío, menos aún cristiano, miembro de una clase, casta, partido o religión, sino sólo hombre, Hijo del hombre. Ésta era su *kenōsis* y por tanto la posibilidad de hablarnos a todos nosotros desde el fondo de nuestra verdadera humanidad o desde cualquier otro nombre con el que queramos expresar el auténtico núcleo de lo que verdaderamente somos. Y, de manera bastante paradójica, cuanto más nos despojamos de todo atributo o papel, tanto más somos nosotros mismos y nos descubrimos completamente humanos y siempre más divinos.

En cuanto que humanos, como individuos, debemos irnos. Todos se han ido, incluido Jesús. En cuanto que divinos, cuando nosotros nos vayamos quedará el Espíritu. No dejamos a la realidad huérfana de nuestra presencia. Hemos estado y sido – para siempre.

Todo esto puede ser incompatible con un rígido monoteísmo. Nosotros no somos Dios; sólo Dios es Dios. Pero Cristo es el Hijo de Dios, uno con el Padre, porque el misterio divino es puro don, donación. Dicho en términos tradicionales, el Hijo es engendrado y el Espíritu procede de la Fuente. El universo entero está implicado en el proceso. Empleando un lenguaje cristiano, la entera realidad es Padre, Cristo y Espíritu Santo. En este Cristo están encerrados no solamente todos los misterios de la divinidad, sino también el misterio de la creación – en proceso de crecimiento y madurez.

Desde este nivel de experiencia, si a un *śivaita* o cualquier otro se le

ocurriese decir que no necesita a Jesús o el nombre de Cristo, la respuesta, sin dudarlo, sería que no se preocupe, que no se aferre a él, a ese nombre, a ese símbolo, de lo contrario el Espíritu no vendrá «para enseñarnos toda la verdad» (*Jn* XVI, 13), que nos revela que nadie tiene el monopolio de la realización personal. Conviene que él se vaya tanto a los cristianos como a los otros. «¿Por qué me llamas bueno?» (*Lc* XVIII, 19; *Mc* X, 18), «El Padre es mayor que yo» (*Jn* 14, 28), o como dijo Mario Victorino después de haberse convertido del neoplatonismo al cristianismo hacia el 360: «El Padre es al Hijo como la Nada (ὁ μὴ ὤν) es al Ser (ὁ ὤν)». En la *kenōsis* de nuestro ego surge lo que verdaderamente somos. También el Maestro Eckhart, más adelante, en su tratado sobre la *Abgescheidenheit* (DW V, 431) cita nuestro tercer *mahāvākya* para decirnos que, si no nos separamos de la humanidad de Jesús, no nos será otorgada la alegría perfecta (*volkomene Lust*) del Espíritu Santo.

Cada una de las palabras que usamos está inevitablemente cargada de connotaciones específicas, pero, si intentamos describir el misticismo de Jesús el Cristo, no podremos hacerlo sin recurrir a las palabras. «El *puruṣa* es todo», dice un verso védico (*RV* X, 90, 2). Todo depende de como se le interprete: hombre cósmico, hombre divino, perfecta humanidad, etc. *Ecce homo!*, dijo Pilato. «*Puruṣottama*, "hombre altísimo" (cf. *BG* VIII, 1; X, 15; XV, 18-19) es la suprema forma divina (*paramaṃ rūpam aiśvaraṃ*)», dice la *Gītā* (XI, 3, 9).

Si afirmase que Jesucristo es aquel que ha realizado plenamente su condición humana, sería sólo una frase, a no ser que la explicitase, añadiendo que éste es también nuestro destino; y sería una afirmación muy limitativa si se explicase fuera de su justo contexto: «el *paramaṃ purusaṃ divyaṃ*, "altísimo hombre divino"», dice la *Gītā* (VIII, 8, 10). Estamos rozando la inefabilidad.

No podemos entender el misticismo en tercera persona. Ni siquiera podemos hacerlo en segunda persona. Pero la primera persona, para romper el silencio, debe tener alguien con quien hablar. Este alguien no puede ser un lector imaginario. Debe ser un Tú, una *iṣṭadevatā*, la cual después, invirtiéndolo todo, me convierte en un tú. El silencio es por tanto la experiencia final que revela que la Palabra procede del Silencio en virtud del Amor. La Palabra, como habíamos dicho, no es otra cosa que el éxtasis del Silencio.

Recapitulando: el misterio de Cristo es el misterio de toda la realidad:

divina, humana, cósmica, sin confusión, pero sin separación. Cristo no sería Cristo si no fuese divino, más aún, si no fuese Dios. Lo divino no puede ser fragmentado en partes. Cristo no sería Cristo si no fuese humano, más aún, si no fuese toda la humanidad. Pero esta humanidad *distendida* en el tiempo no está (todavía) acabada, ni lo estará jamás mientras el tiempo sea el tiempo, y el tiempo no tiene fin, porque el fin ya es temporal. La vida es esta novedad o creación constante. Cristo no sería Cristo si no fuese temporal; más aún, si no fuese toda la corporalidad. Pero esta corporalidad o materialidad *extendida* en el espacio no está (aún) acabada, ni lo estará nunca mientras el espacio sea espacio, porque el límite del espacio es ya espacial. La materia es parte de lo real – junto con las otras 'dos' dimensiones en interpenetración infinita. Los cristianos ven en Cristo Jesús este símbolo como un punto resplandeciente que, deslumbrándonos, nos permite entrever, por tanto no 'ver' sino 'sentir', 'vivir', realizar la experiencia (tabórica) de toda la Luz.

El lenguaje humano debe callar; todo *logos*, por sí solo, es insuficiente: «Conviene que me vaya».

Tal vez la expresión más teológica, que corresponde a la formulación filosófica según la cual sólo se puede descubrir la transcendencia en la inmanencia, es la de decir, haciéndose eco de la tradición patrística, que sólo se puede ver a Dios en el Espíritu.

El salmo XXXVI, 10 lo canta con extrema simplicidad y belleza:

Quoniam apud te est fons vitae,
et in lumine tuo videmus lumen.

[Puesto que está en ti la fuente de la vida,
en tu luz vemos la luz].

(Y rogaría al lector que hiciese aquí una pausa contemplativa. Se necesita el tercer ojo para captar la realidad viva de los símbolos.)

Tercera parte

Cristofanía: la experiencia crística

καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων
καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν

ipse est ante omnia
et omnia in ipso constant

él es antes de todas las cosas
y todas las cosas subsisten en él.

(*Col* I, 17)

Nueve *sūtra*[238]

El problema de Cristo ha desencadenado las reflexiones más profundas de la mente occidental, no sólo de los teólogos profesionales sino también, y al menos con igual profundidad, de los filósofos sin distinción de creencias o de adscripciones eclesiásticas[239]. Lo que estos *sūtra* se proponen es una reflexión sobre lo que todavía podría definirse como la fe de la gran iglesia, sin rozar siquiera los enormes problemas filosóficos subyacentes.

La teología clásica sostiene que en la revelación de Cristo hay un *novum* para la historia de la humanidad y para la misma naturaleza humana. El pensamiento filosófico, en cambio, tiende por lo general a decir que es innato a la propia naturaleza humana lo que de distintas maneras nos dicen los teólogos. La filosofía, en cualquier caso, parece haberse llevado la mejor parte y casi ha fagocitado el *novum* de Cristo[240]. Ya hemos hablado de la *theologia ancilla philosophiae* a pesar de las afirmaciones en sentido contrario.

Estos *sūtra* pretenden ser una vía intermedia entre la teología clásica que inserta la figura de Cristo en un marco monoteísta, más o menos cualificado, y una corriente teoclasta que desea 'liberar' a Cristo (y al cristianismo) de toda ligazón con "Dios".

Usamos la palabra *sūtra* y no 'tesis' porque para el *sūtra* no vale el método deductivo: el *sūtra* "dice", nos habla desde el interior de un nivel de consciencia que es indispensable haber alcanzado para poder captar su sentido. El pensar humano no se puede limitar (y diría degradar) a inducción/deducción, como hace 'temer' el predominio del 'pensamiento' científico moderno. Nadie puede 'deducir' un roble de una semilla; de su composición físico-química se pueden obtener algunas propiedades del roble, pero no el roble mismo.

Estos nueve *sūtra* (*sūtrani*) no constituyen otras tantas tesis a defender. Son más bien 'condensaciones' de experiencias vividas (y con frecuencia sufridas) en el seno de una tradición. Son hilos (que es lo que la palabra

sūtra significa) que, junto con otros, forman la urdimbre de la realidad. Al lector toca convertirla en un tapiz. Después de todo, tampoco la semilla nace por sí misma, necesita el *humus* en el que prender.

Querrían ser otros tantos hilos que nos unan al pasado y nos abran al futuro.

I. Cristo es el símbolo cristiano de toda la realidad

Cualquier afirmación que diga menos que este primer *sūtra* no podrá hacer justicia ni a la fe cristiana ni a la experiencia de prácticamente todas las tradiciones humanas – aunque bajo otros nombres y en contextos distintos. De manera más o menos explícita las diversas culturas del mundo pretenden tener una cosmovisión coherente. Coherencia no significa necesariamente la racionalidad de un sistema lógico, sino más bien exigencia de una referencia última, un símbolo central. Uso "símbolo" para expresar una experiencia de la realidad en la cual sujeto y objeto, interpretación e interpretado, el fenómeno (φαινόμενον) y su *noumenon*, están inextricablemente unidos. El conocimiento simbólico es irreducible a la evidencia racional y a todo tipo de dialéctica. Dios, ser, materia, energía, mundo, misterio, luz, hombre, espíritu e idea son ejemplos de tales símbolos. El símbolo simboliza lo simbolizado en el símbolo mismo y no en otro lugar. Es distinto del simple signo[241]. Aquel que, fiel a la mentalidad de la Ilustración, confunda el signo, de naturaleza epistémica, con el símbolo, de carácter ontológico, podría malinterpretar este *sūtra* como si defendiese una visión gnóstica de Cristo. Nada más lejos del espíritu de nuestro *sūtra*, que emplea la palabra "símbolo" en el mismo sentido en el que lo emplea la tradición cristiana refiriéndose a los sacramentos[242].

La tradición cristiana, emergiendo de un cierto monoteísmo judaico y confrontándose con un cierto politeísmo griego, por una parte, y monismo filosófico por otra, ha reconquistado la más antigua tradición trinitaria de la realidad como: Cielo-Tierra-Hombre, o como: Dios-Mundo-Humanidad; o también como: Espíritu-Materia-Consciencia. Cristo es ese símbolo central que incorpora (simboliza) toda la realidad. Con esto no queremos decir que la noción de la Trinidad cristiana (sin la cual el símbolo "Cristo" pierde su pleno significado) sea la misma que la de las otras tradiciones religiosas (toda cultura es un mundo simbólico). Afir-

mamos, sin embargo, que la experiencia de la realidad como trinitaria, aunque entendida de muy distintas maneras, parece ser prácticamente universal.

Cristo es «esa luz que ilumina a todos los que vienen a este mundo» (*Jn* I, 9)[243]; «todo ha sido hecho por medio de él» (*Jn* I, 3) y «todas las cosas subsisten en él» (*Col* I, 17); «él es el unigénito» (*Jn* I, 18) y el «primogénito» (*Col* I, 15); «el alfa y el omega» (*Ap* I, 8), el principio y el fin de todo; el «Hijo de Dios» 'igual' a Dios, el icono de toda la realidad; la «cabeza del cuerpo» (*Col* I, 18) todavía en proceso de devenir, en los dolores del parto (*Rom* VIII, 22). La aventura de la realidad es un *egressus* (salida) espacial y temporal de Dios, y un *regressus* (retorno) a la fuente, yendo más allá, constantemente, al infinito, por 'obra' del Espíritu Santo que 'impide' que la realidad se vuelva dualidad. El "retorno" no lleva al punto de partida porque Dios no es un punto geométrico sino *actus purus*, *ἐνέργεια* (pura actualidad, dinamismo). Esta ex-tensión (espacial) y dis-tensión (temporal) es reunida en la tensión (humana) del hombre en «crecimiento hasta la plena medida de Cristo» (*Ef* IV, 13). «Dios se hace hombre para que el hombre pueda llegar a ser Dios», hemos dicho y repetido con la patrística. Este "llegar a ser" es un camino que no lleva a ningún sitio, porque Dios está en todas partes. La frase de Jesús: «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (*Jn* XIV, 6) no debe ser entendida, necesariamente, en sentido objetivo y menos aún conceptual. El *camino* es precisamente la *verdad* de la *vida* del hombre. El sentido del camino es la meta, pero en el camino de la vida la meta se halla en todo paso cuando es auténtico – sin necesidad de citar al Maestro Eckhart (DW V, 35). Éste es el símbolo "Cristo" que la cultura cristiana ha equiparado con frecuencia a la bondad, la verdad y la belleza.

Sería necesario aquí comentar el *carmen Christi* de *Filipenses*, o los textos cósmicos de *Colosenses*, de *Efesios*, de *Corintios*, de *Romanos*, o el libro del *Apocalipsis* o *Juan* y también los *Sinópticos*. Cristo era «antes que Abraham» (*Jn* VIII, 58) y será «el último» (*1 Cor* XV, 28). Cualquier cosa que se le haga al más pequeño o insignificante le será hecha a él (*Mt* XXV, 40). «En él están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia» (*Col* II, 3). Estamos simplemente re-cordando, es decir, llevando a nuestras mentes y a nuestros corazones, que el punto central de la comprensión cristiana de la realidad es precisamente "el hombre Cristo Jesús", "mediador" (1 *Tim* II, 5) (que no intermediario), es decir, "plenamente di-

vino y plenamente humano", "inseparable y sin embargo distinto" de la divinidad, tal y como se expresara la tradición posterior.

La cosmovisión predominante durante la época patrística, el período de formación de la consciencia cristológica de la iglesia, hacía plausibles las interpretaciones cósmicas de la función de Cristo. El mundo angélico era el más importante. Una décima parte de los ángeles se perdió (los ángeles caídos), como la mujer del *Evangelio* perdió una de su diez dracmas (*Lc* XV, 8-10). Y esta caída es compensada por el género humano que así completa los diez órdenes de ángeles. Una centésima parte de la creación, es decir, el género humano, se pierde como la oveja extraviada (*Lc* XV, 4-7), y Cristo, el buen pastor, lo deja todo para recuperar al hombre extraviado en el pecado. Orígenes llega incluso a decir: «Cristo tiene a todo el género humano, más aún, a toda la creación, como cuerpo, y cada uno de nosotros es un miembro, según su parte» (PG 12, 1330 A)[244]. La tradición, evocando las Escrituras con libre interpretación (*Mt* V, 48; *Col* IV, 12; *Sant* I, 4; III, 2; *Flp* II, 12; 2 *Cor* XIII, 11; *Ef* IV, 13; *Col* I, 28; etc.), nos habla del hombre perfecto, *τέλειος ἄνθρωπός* (del hombre completo), que une y represente toda la naturaleza humana[245]. Y este Cristo *es* desde el inicio. San Jerónimo combate la herejía de los ebionitas, que afirmaban que *Christum ante Mariam non fuisse* [Cristo no existió antes de María], y sostiene que precisamente por esto Juan el Evangelista subraya de forma tan destacada la divinidad de Cristo (*De scriptoribus ecclesiasticis* 9).

No es necesario aceptar esta visión del mundo, pero ciertamente no podemos contentarnos con la cosmología científica – que por otra parte no pretende enredarse en cuestiones 'teológicas'. La visión cristiana actual pierde sin embargo su base porque carece de una cosmovisión adecuada y la teología corre el riesgo de hablar en vacío o ser malinterpretada. La cosmovisión moderna ha perdido la tercera dimensión.

Una visión cristiana no restrictiva debería poder afirmar, como hemos dicho, que cada ser es una cristofanía, una manifestación de la aventura crística de toda la realidad encaminada al misterio infinito. Toda la realidad, repetimos, podría ser llamada, en lenguaje cristiano, Padre, Cristo, Espíritu Santo: la *Fuente* de toda la realidad, la *realidad* en su acto de ser (es decir, en su devenir, la realidad que está siendo, que es el *Christus totus* no realizado plenamente –todavía– mientras el tiempo sea –sólo– tiempo) y el *Espíritu* (el viento, la energía divina que mantiene en movimiento esta *perichōrēsis*).

Debería entonces quedar claro que el equivalente homeomórfico de Cristo, en un estudio comparativo, no es el de un *avatāra*, un descenso de lo divino para sostener el *dharma* y salvar un *kalpa* (eón) concreto (cf. *BG* IV, 7-8). Un *avatāra* es una manifestación verdadera de lo divino en forma docetista, no un ser real en el mundo del *saṃsāra*. Kṛṣṇa no es un hombre, es un Dios, una manifestación de Dios en forma humana. Cristo, a los ojos de la iglesia cristiana, no es un miembro del *pantheon*, ni un individuo realizado, divinizado; su divinización no es un accidente. Cristo es la encarnación misma de Dios, su primogénito, por citar de nuevo otra tradición: *pūrvo hi jataḥ* (*SU* II, 16).

Remarquemos una vez más que, en el seno de una teología monoteísta, la Encarnación es, en Dios, un accidente, y representa, como mínimo, una gran dificultad. El Absoluto no puede *convertirse* en hombre – ni en ninguna otra cosa. En el seno de una visión trinitaria la centralidad del Cristo respecto a toda la realidad es consecuencia directa de la Encarnación. No es cristocentrismo, porque la Trinidad no tiene centro, pero nada humano ni creado está fuera de esa Palabra mediante la cual todo fue hecho – intuición refrendada, por otra parte, por muchas tradiciones. El Maestro Eckhart no es el único en afirmar que la dignidad del hombre nace de la Encarnación.

La afirmación de que "fuera de Cristo no hay salvación" es casi una tautología. Salvación significa realización plena o, en términos tradicionales, divinización, y la divinización tiene lugar solamente en la unión con lo divino – cuyo símbolo en el lenguaje cristiano es Cristo. Si esta *theōsis* no es un aspecto ilusorio sino una real «participación de la naturaleza divina» (2 *Pe* I, 4), solamente se realiza si nos hacemos uno con Cristo, es decir, si llegamos a ser parte del *Christus totus*, de manera que seamos *ipse Christus* (Cristo mismo), como san Pablo sugiere intentando interpretar la invitación del *Evangelio* a ser perfectos como el Padre que está en los cielos. Ese «misterio que ha sido mantenido en silencio desde los tiempos de los siglos» (*χρόνοις αἰωνίοις*, *Rom* XVI, 25) es lo que los cristianos entienden como Cristo. Cristo es humano y divino sin confusión de las dos "naturalezas" y sin embargo sin ningún tipo de división.

Cuando se dice que "Cristo es el símbolo de toda la realidad" se quiere decir que en Cristo están contenidos no sólo «todos los tesoros de la divinidad», sino también que están escondidos "todos los misterios del hombre" y todo el espesor del universo. Él no es solamente el "primo-

génito" sino el "unigénito", el símbolo de la realidad misma, el símbolo cosmoteándrico por excelencia.

Cristo es el símbolo de toda la divinización del universo, la *theōsis* de los padres griegos[246]. *Per ipsum, cum ipso, in ipso* [por medio de él, con él, en él) todas las dimensiones de lo real se encuentran y «todo tiene en él su consistencia» (*Col* I, 17). Todo el universo está llamado a compartir la *perichōrēsis* trinitaria, precisamente en Cristo y a través de él. Algunos hablan del Cristo cósmico, otros del *Christus totus*. Preferiría llamarlo el Cristo cosmoteándrico o, simplemente, el Cristo.

Cerremos este primer *sūtra* con un texto de san Buenaventura que resume la tradición del pasado y una intuición válida también para el futuro:

Respice ad propitiatorem et mira,
quod in ipso principium primum iunctum est cum postrero,
Deus cum homine sexto die formatum (Gn I, 26),
aeternum iunctum est cum homine temporali,
in plenitudine temporum de Virgine nato,
simplicissimum cum summe composito,
actualissimum cum summe passo et mortuo,
perfectissimum et immensum cum modico,
summe unum et omnimodum cum individuo composito
et a ceteris distincto,
homine scilicet Iesu Christo.

[Fíjate en el propiciador y admira,
porque en él el primer principio está unido con el último,
Dios con el hombre formado en el sexto (último) día (de la creación),
el eterno está unido con el hombre temporal,
nacido de la Virgen en la plenitud de los tiempos,
el más simple con el más complejo,
el más real con el que más sufrió y murió,
el más perfecto e inmenso con el pequeño,
el absolutamente uno y multiforme
con un individuo compuesto y distinto de los demás:
a saber, el hombre Jesucristo.]
(*Itinerarium* VI, 5)

II. El cristiano reconoce a Cristo *en* Jesús y *a través de* él

Es sabido que "Cristo" es un nombre griego que traduce la palabra hebrea *mashiaḥ*, que significa simplemente "ungido". El significado genérico de esta palabra ha adquirido un connotación específica en el interior del judaísmo: el Mesías que esperaba el pueblo de Israel. Posteriormente el significado específico hebreo se transformó de nuevo e, individualizado en la tradición cristiana, llegó a significar Jesús, el hijo de María. Este Jesús, «un profeta poderoso en obras y palabras ante Dios y ante todo el pueblo» (*Lc* XXIV, 19), se convirtió para los cristianos en la revelación del Cristo mencionado en el primer *sūtra*. Poco a poco los cristianos fueron dejando de competir con los judíos y dejaron de lado la pretensión de que Jesús fuese el Mesías de Israel. El nombre de Cristo adquirió un nuevo significado aunque no exento todavía de suscitar tensiones y perplejidades.

La revolución cristiana se manifestó en el primer Concilio de Jerusalén, que abolió la circuncisión (*Hch* XV, 1ss.), el sacramento primordial del pacto de Dios con el pueblo hebreo. Aquella revolución no consistió en sustituir al Mesías hebreo por un hebreo condenado a muerte, sino en reconocer en Jesús al hombre en el cual «habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad» (*Col* II, 9) y la revelación del «heredero de todas las cosas que contiene el universo con la palabra de su poder» (*Heb* I, 3).

En la visión cristiana madura Cristo Jesús no compite con el Mesías hebreo. La transformación cristiana no consiste en afirmar que Jesús es el Mesías de los judíos – las reticencias del propio Jesús deberían servir como una clara indicación en ese sentido – sino en proclamar que en Jesús «el misterio mantenido en secreto (escondido, en silencio)» desde el principio (*Rom* XVI, 25) ha sido revelado ahora, y que «por medio de él han sido *creadas* todas las cosas» (*Col* I, 16).

En otras palabras, en la revelación cristiana el cristiano descubre al Cristo vivo a través del cual fue hecho el universo (*Jn* I, 3; *Col* I, 16; etc.).

Quien cree que "Jesús es el Cristo" es un cristiano. Esta confesión existencial manifiesta ya la salvación de aquel que la profesa, repiten las sagradas Escrituras. Es una confesión, una afirmación existencial, y no una frase objetiva ni objetivable. Nadie se salva profiriendo una simple frase teórica (por ejemplo el teorema de Pitágoras) o una afirmación de hecho (el rey Aśoka ha existido), o incluso una oración ("¡Señor!, ¡Señor!"). La confesión de su nombre equivale al testimonio personal de haberse encontrado con la realidad que el nombre revela. Ésta es la razón por la que su nombre es un "nombre que salva", y «no hay otro nombre bajo el cielo por el que podamos alcanzar la salvación» (*Hch* IV, 12; cf. *Flp* II, 9-10).

«Nadie puede decir *Kyrios Iēsus* si no es mediante (en) el Espíritu Santo» (1 *Cor* XII, 3). *Jesús es el Cristo*: éste es el *mahāvākya* (la gran afirmación) cristiano. Y, de hecho, la tradición cristiana ha unido los dos nombres en uno solo. Jesucristo como experiencia indivisa es el dogma central cristiano. La cópula "es" desaparece, porque de lo contrario introduciría una escisión epistémica en la unidad de tal experiencia.

Es interesante observar que la expresión corriente en los textos sagrados no es sólo la de 'Jesucristo'[247], sino también 'Cristo Jesús'[248]. Aunque sean homologables no debe llevarse el argumento más allá de sus límites. En cualquier caso esta inversión tiene un sentido profundo: ratifica por una parte la distinción y por otra la equivalencia. Cristo no es, ciertamente, el apellido de Jesús.

Jesús es aquel que "el Espíritu del Señor" ha consagrado con la unción (ungido, mesías, cristo), ἔχρισεν (*Lc* IV, 18): esto es lo que intentó hacer comprender a los habitantes de Nazaret en su primera predicación, citando al profeta Isaías (LXI, 1).

La relación entre Jesús y el Cristo fue después reelaborada con los cuatro adverbios del Concilio de Calcedonia: *ἀσύγχύτως, ἀτρεπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως* (*Denz*. 302), que la versión latina traduce como *inconfuse, inmutabiliter, indivise, inseparabiliter.*

El misterio trinitario es el marco dentro del cual esta comprensión de la centralidad de Jesucristo tiene sentido: Jesucristo no puede ser Dios sin cualificaciones. Debe ser «Dios de Dios, Luz de Luz», el Primogénito, el Unigénito (*prōtotokos, monogenēs*) del Padre. Y este Cristo es reconocido como una sola persona en la cual las dos naturalezas subsisten (sin confusión, sin mutabilidad, sin división, sin separación). Tenemos necesidad de cuatro adverbios (¡no adjetivos!) para tener una fe iluminada, para reali-

zar ese *rationabile obsequium* [culto inteligente] o *logikē latreia* de la *Epístola a los Romanos* (XII, 1) como ha sido interpretado por la tradición.

Subrayamos el *en* y *a través de* este *sūtra* para evitar los posibles malentendidos: Jesús es el Cristo, pero Cristo no puede ser completamente identificado con Jesús.

El posible malentendido procede de la extrapolación indebida del método científico moderno, aplicado a una realidad que no puede reducirse a una fórmula algebraica que se pueda escribir en la pizarra. Si A es B, B es A. Pero Jesús no es A, ni Cristo es B. El efecto *pars pro toto*, que en este contexto se refiere al conocimiento simbólico, en nuestro *sūtra* se aplica a la consciencia *iconofánica*: el icono A no es el original B, pero no es tampoco una simple imagen. El icono visto a la luz tabórica es la revelación, el desvelamiento del original, el símbolo que lo representa, que lo hace presente a quien lo descubre como icono y no como copia. Jesús es el símbolo del Cristo, para los cristianos, obviamente.

Por lo que a nosotros respecta bastaría el ejemplo eucarístico. La Eucaristía es la presencia real del Cristo, de Jesús resucitado (pero no contiene las proteínas de Jesús de Nazaret).

La confesión "*Jesús es el Cristo*" presupone una concepción muy concreta de la historia, de la materia, y una antropología determinada, ya que sin lugar a duda Jesús es una figura histórica, una realidad corpórea, un verdadero hombre. Afirmar que el "Jesús de la historia", es decir, el hijo de María, es el "Cristo de la fe", es decir, el "Hijo del Hombre", el Cristo de nuestro primer *sūtra*, es precisamente el escándalo de la concreción cristiana.

Y sin embargo el escándalo cristiano sigue siendo un escándalo no sólo para los demás, sino también para los mismos cristianos. Éste es el motivo por el que especular sobre la "locura cristiana" y criticar a los no cristianos porque no pueden comprender y aceptar la grandeza del cristianismo (¡como si los cristianos fuesen capaces de comprenderla!) supone no sólo un orgullo deplorable, sino también una apostasía. La cruz no puede ser un arma contra los demás. *Ergo evacuatum est scandalum crucis?* [¿Está entonces anulado el escándalo de la cruz?] (*Gál* V, 11).

Ésta es la razón por la que la afirmación "Jesús es el Cristo" está constitutivamente abierta, siendo el predicado de la afirmación un misterio, aunque el sujeto sea una figura histórica concreta, el hijo de María, el *Yeshūa* que en honor a su nombre *Yeho-shua* [Dios es salvación] «todo lo

ha hecho bien (καλῶς)» (*Mc* VII, 37). Con una metáfora valiente se ha dicho que «quienquiera que entre en contacto con el Logos toca a Jesús de Nazaret», porque «en Cristo el mismo ser de Dios entra en unidad con el ser del hombre»[249] o, como dice más de un concilio, Cristo asume la *naturaleza* humana: *sicut nullus homo est, fuit vel erit, cuius natura in illo assumpta non fuerit, ita nullus est, fuit vel erit homo, pro quo passus non fuerit...* [así como no hay, no ha habido, ni habrá ningún hombre cuya naturaleza no haya sido asumida en él (Cristo), así no hay, ni ha habido, ni habrá ningún hombre por el cual (él) no haya sufrido], escribió el Sínodo de Quiercy en el 863 (*Denz.* 624) evocando 1 *Cor* XV, 22-23 y toda la tradición patrística y medieval[250].

Este segundo *sūtra* afirma que el cristiano encuentra a Cristo en Jesús y a través de él. Es un encuentro personal, un 'toque experiencial'. Pero al mismo tiempo es necesario regresar a la *gnōsis* de la tradición cristiana, a ese "conocimiento experiencial" que atraviesa con tanta frecuencia los escritos de Pablo y de Juan en consonancia tanto con la tradición hebrea como con la griega, y con la mayor parte de las culturas humanas, en las cuales el conocimiento es una actividad ontológica y no una simple operación epistemológica. «Ésta es la vida eterna: que te conozcan a ti... y a Jesucristo» (*Jn* XVII, 3). Este conocer salvífico es algo más que una convicción de la mente o una afirmación doctrinal. La *gnōsis* cristiana, como la *vedántica*, no es gnosticismo – que empieza cuando la *gnōsis* se convierte en algo puramente epistémico.

III. La identidad de Cristo no es su identificación

Los modernos métodos nominalistas y científicos de aproximación a la realidad han irrumpido en el pensamiento teológico, de manera que, con frecuencia, se confunde el *qué* de un individuo con el *quién* de una persona. Además, a pesar del nominalismo, el haber entendido un concepto nos lleva a creer, paradójicamente, que hemos comprendido la cosa. Es significativo que el mismo "qué" de una partícula (individualidad) elemental resulte problemático también para la física teórica. Se ha descubierto que el observador modifica la observación, según las ecuaciones, ya populares, de Heisenberg (1927). Es sorprendente que este hecho, poco menos que evidente en las sabidurías tradicionales, haya sido olvidado por los filósofos modernos que parecen creer que el pensamiento es solamente reflejo epistemológico (imagen de la cosa) y no una actividad ontológica (acción misma). Éste es el precio a pagar cuando se ha eliminado de la "filosofía" el tercer ojo o la visión mística. El pensamiento sobre la realidad, en efecto, no es un simple reflejo de la realidad sino también una acción sobre ella – y no nos referimos solamente a fenómenos de parapsicología o de magia, sino además a la vida espiritual, a la oración y a toda la vida psíquica. En resumen, las coordenadas cartesianas ayudan a identificar un fenómeno, pero no a conocer la identidad del evento.

Es oportuno quizás repetir brevemente lo que se ha dicho en la segunda parte. Identidad e identificación no pueden separarse pero no son la misma cosa. Un muchacho ha sido identificado por la policía mientras se drogaba: su identidad es ser el hijo que sus padres conocen y, no obstante, la identidad del adolescente no es separable de la identificación de la policía.

De Jesús podemos conocer la identificación objetiva: nació y murió en tiempos y lugares específicos y dejó suficientes señales para poderlo identificar y estar seguros de que nos referimos a un individuo concreto.

Esto es todo lo que hemos entendido, pero su identidad puede escapársenos todavía. Como en el ejemplo del muchacho se requiere amor para conocer la identidad de una persona. Pedro, como ya hemos dicho, descubrió el *tú* de Cristo en su famosa respuesta a la pregunta sobre la identidad de Jesús (*Mt* XVI, 13-20; *Mc* VIII, 27-30; *Lc* IX, 18-21). El apóstol respondió con los predicados habituales de que disponía: «el Mesías, Hijo de Dios vivo» (atributos que el propio maestro le dijo no hiciese públicos); fue sin embargo llamado "bienaventurado" no porque hubiese dado una respuesta 'ortodoxa' sino porque había descubierto el *tú*, la identidad de Cristo, lo que requería una revelación por parte de Dios. Me abstengo de darle un matiz upanisádico a la respuesta de Pedro manteniendo que la esencia de su respuesta fue "tú eres" (*tvam asi*). Nos basta en este contexto subrayar el descubrimiento del "tú" personal y el encuentro con Jesús. El descubrimiento de la identidad no es obra «ni de la carne ni de la sangre» – ni del cálculo ni del sentimiento.

La diferencia entre identidad e identificación puede explicar la reticencia de Jesús a la hora de revelar su propia identidad. Cualquiera que tenga la experiencia del insondable abismo del "yo" sentirá la necesidad de mantener velada la propia identidad, de revelarla sólo a aquellos para quienes la separación objeto-sujeto ha sido superada, es decir, a las personas amadas, a los inocentes (cf. *Mt* XI, 25-27; *Lc* X, 21). Jesús no contestó ni a Herodes ni a Pilato.

Con demasiada frecuencia las cristologías se han concentrado en la identificación de Jesús. Otras veces, olvidando que la identidad no es una categoría objetivable, han extrapolado la identidad de Jesucristo, descubierta en una situación cultural concreta, a contextos distintos. Los predicados no llevarán jamás a conocer al sujeto. "S es P" no es idéntico a "S es", e incluso esta última fórmula no es sinónima de "S" – como destaca de manera particular el pensamiento buddhista. Por ejemplo, la afirmación "Jesús es el mesías" en India está destinada a ser malinterpretada además de resultar enajenante. La India no se encuentra en el filón abrahámico. La identidad de una persona no es tampoco la suma de sus atributos, que, en cambio, sirven para identificarla.

El corolario de este punto es el estatuto específico, ontológico y gnoseológico de la teología, y de la filosofía, porque la teología cristiana es un campo particular de la actividad filosófica. Excepto durante algunos períodos, como especialmente el de la Ilustración, la filosofía no ha pre-

tendido ser exclusivamente *opus rationis*. La filosofía, si éste es el nombre que traduce el intento del hombre por encontrar el sentido de la vida y de la realidad a través de todo medio que *creemos* poder utilizar, es más bien la compañera intelectual (no sólo racional) de la sabiduría de vida hacia la salvación (realización, liberación o similares). Interculturalmente hablando la filosofía es la acompañante consciente de la peregrinación del hombre sobre la tierra, que es lo que se entiende por religión.

Si una reflexión actual sobre Cristo ha de estar ligada a su contenido real y no sólo conceptual, debe reflejar a Cristo y no puede limitarse a una exégesis de textos, debe buscar la identidad de Cristo y no contentarse con su identificación. Ahora bien, el hecho de aproximarse al conocimiento de la identidad de Cristo implica un intento de conocer tanto su autoconsciencia, en la medida en que sea posible, como nuestra experiencia de fe en la medida en que la experiencia permite una reflexión inteligible. «¿Quién dice la gente [también todos nosotros] que soy yo?» (*Mc* VIII, 27). Es lo que hemos intentado hacer en la segunda parte.

En términos de fenomenología religiosa la palabra *pisteuma* [de *pistis*, fe] sirve para completar el *noēma* [de *nous*, mente] de la fenomenología husserliana. Mientras que este último es un contenido de la consciencia humana purificado de toda connotación extrínseca a través de la "intuición eidética", el primero es una consciencia iluminada y crítica en la cual la fe del creyente no es puesta entre el paréntesis de la *epochē* fenomenológica. Lo que el creyente cree, el *pisteuma*, y no lo que el observador cree interpretar (*noēma*), es el tema *sui generis* de la fenomenología religiosa.

La relación entre identidad e identificación presenta, en la historia cristiana, una tensión particular. Si el *quién* de Cristo es "su divina persona", la espiritualidad cristiana tenderá a estar en sintonía con el neoplatonismo y se alzará a las cumbres místicas de un Dionisio Areopagita, de la *gnōsis* cristiana o de un Teilhard de Chardin, por citar algún ejemplo. Si el *quién* de Cristo es "su naturaleza humana", la espiritualidad cristiana tenderá a estar en sintonía con el Jesús viviente y amante y a desarrollar las efusiones del misticismo nupcial de Bernardo, Catalina, o Teresa, por citar algunos nombres. Hablamos de tensión, no de ruptura, y, en efecto, las grandes figuras cristianas han mantenido la polaridad creativa entre la dimensión humana y la divina. Precisamente el "cósmico" Orígenes fue el primero en escribir un comentario cristiano al *Cantar de*

los Cantares; Juan de la Cruz, el buen discípulo de Teresa, la gran enamorada de la humanidad de Jesús, penetró en la profundidad de la divinidad, donde ya no hay más nada; Tomás de Aquino, en la *Summa Theologica*, cita a Dionisio más que a ningún otro, y William Law fue convertido por la lectura de Jakob Böhme. Estamos tentados a interpretar aquí el último verso de la *Divina Comedia*: *l'amor che muove il sole (dell'intelletto) e le altre stelle (del cuore)* [el amor que mueve el sol (del intelecto) y las otras estrellas (del corazón)]; *bhakti* [devoción] y *jñāna* [conocimiento] no pueden separarse, como describió magníficamente el místico medieval Jñāneśvar.

La identidad que se descubre en el encuentro personal debe aceptar los criterios de la identificación y esta última debe intentar descubrir la identidad, la cual a su vez atestigua que la identificación es correcta. También el demonio puede citar las escrituras para sus fines (cf. *Mt* IV, 6 etc.). Pero también el ángel de luz de una pretendida cristiandad (que cree haber alcanzado la identidad) puede esconder al mismo demonio. Conviene recordar que el encuentro personal al que nos hemos venido refiriendo no debe interpretarse antropomórficamente – en el sentido de una antropología bidimensional.

IV. Los cristianos no tienen el monopolio del conocimiento de Cristo

Si la fe en el misterio de Cristo supera, pero en modo alguno niega o contradice, la manifestación que tiene lugar en Jesús, la reflexión sobre los datos de Jesús, incluida la experiencia de Cristo por parte de los cristianos, no agota la riqueza de esa realidad que los cristianos sólo pueden llamar Cristo.

«El nombre por encima de todo nombre» (*τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα*) está también por encima del nombre de Jesús; es un supernombre, es decir, un nombre presente en toda auténtica invocación. Es sorprendente que el texto de *Flp* II, 5-11 (que no reconoce sentido de propiedad alguno, hasta el punto de alabar la *kenōsis*, el "vaciamiento" de Cristo Jesús) haya podido ser entendido como una justificación de la apropiación por parte de los cristianos de aquel que se vació para aceptar, en la cruz, obediencia y muerte. Es paradójico que los cristianos luchen para convertir en exclusivo aquel "ningún otro nombre" precisamente de aquel que renunció a todos los nombres y se vació también de la dignidad humana, asumiendo la forma de esclavo, lo que equivalía, en aquella época, a alguien absolutamente despojado de todo derecho.

Mi libro *El Cristo desconocido del hinduismo* (1981) estaba dedicado al *Cristo desconocido* como paralelo del "Dios desconocido" del que habla Pablo (*Hch* XVII, 23), pero, en ocasiones, se ha malinterpretado como si hablase del Cristo conocido por los cristianos y desconocido por los hindúes.

El "Cristo desconocido del hinduismo" es desconocido *a fortiori* por los cristianos, y los hindúes no tienen necesidad de llamarlo con ese nombre griego. Del mismo modo que sería desorientador llamar a Cristo *Mashiaḥ* en el sentido del judaísmo, estaría igualmente fuera de lugar atribuir el mismo nombre de Cristo a los equivalentes homeomórficos de las otras religiones. De la misma manera que existe una relación *sui generis* entre el *Mashiaḥ* y el *Christos,* existen también relaciones, que todavía no

se han puesto de manifiesto, entre Cristo y los equivalentes homeomórficos de las otras tradiciones religiosas. Pero la relación debe darse por ambas partes. Así, por ejemplo, aunque desde el punto de vista judeocristiano-islámico se pueda hablar de un testamento cósmico refiriéndose a otras religiones, no es suficiente usar este concepto sin escuchar también cómo se ve al Cristo en otras culturas[251].

Las otras religiones usan lenguajes diferentes y "lo" llaman de formas diversas. Este "lo" no es una substancia. Corresponde a los cristianos reconocer en esas tradiciones intuiciones y luces del mismo misterio, que ellos no pueden dejar de considerar como otros aspectos de Cristo, si no quieren reducir su religión a una secta privada – y esto vale sin duda también para las demás religiones.

Ninguna religión vivida en profundidad se contentará con representar una parte del todo. Aspirará, más bien, al todo, aunque en modo limitado e imperfecto. Cada religión quiere mostrar un sendero para 'realizar' la realidad, y la realidad es entera. Pero toda persona, y toda religión, participa, alcanza, disfruta, llega a, vive en ese todo, de una manera limitada. Nadie tiene el dominio sobre el todo, ni nadie puede satisfacer completamente la sed humana de infinito y contentarse con una parte del todo. Es lo que hemos llamado el efecto *pars pro toto*. Una vez más aplicamos un método inadecuado si, cuando tratamos tales problemas vitales, nos limitamos a cuantificar y calcular. En toda iconofanía está el todo, pero "como en un espejo y de manera oscura" (1 *Cor* XIII, 12).

El hecho de que los cristianos no tengan pleno conocimiento de ese símbolo que llaman Cristo les revela que ellos no son los dueños de Cristo y les confirma que Cristo sobrepasa toda comprensión (cf. *Ef* III, 18-19; *Col* II, 3). Si Cristo, en lenguaje cristiano, es el salvador de la humanidad, el redentor y glorificador del cosmos, hay que preguntarse de nuevo quién es este Cristo. Se trata de explicar cómo se manifiesta el misterio que los cristianos llaman Cristo en otras religiones. Éstas no hablan de Cristo, pero poseen diversos símbolos a los que atribuyen una función salvífica homeomórficamente equivalente a la de Cristo. Los cristianos afirman que es Cristo, si bien innominado y desconocido, el que ejerce esta función de salvación. ¿Se trata del mismo y único Cristo?

La cuestión requiere una triple respuesta:

1) *Desde el punto de vista filosófico* la respuesta depende de la propia pregunta: no hay una respuesta válida ni universal ni "objetivamente". Cada

respuesta depende de la pre-comprensión de la propia pregunta, que marca el contexto en el que puede tener lugar la respuesta. Por otra parte, cuando la cuestión se refiere al problema último no se puede aplicar la idea más o menos cripto-kantiana de "una cosa en sí", denominada "el mismo Cristo". El sí-mismo de «Jesucristo ayer, hoy y por los siglos» (*Heb* XIII, 8), su identidad, no es ningún tipo de *noumenon*. Su sí-mismo, su identidad, es una presencia siempre nueva, una constante nueva creación (cf. 2 *Cor* V, 17). El misterio de Cristo no es un *Ding an sich* (una cosa en sí).

Hemos hecho referencia a diversos parámetros de inteligibilidad. Debemos, además, añadir que el problema filosófico es inevitable. ¿De qué se habla cuando nos referimos a Jesús de Nazaret? Ciertamente de un hombre, hijo de una mujer judía, que vivió hace muchos siglos y al que siguió un pequeño grupo de discípulos que dejaron testimonios escritos sobre él y que, después, se extendieron por toda la tierra, dejando, también, una selva de interpretaciones sobre el propio personaje. Jesús fue, ciertamente, una persona histórica que vivió en un período histórico determinado. Pero ¿quién fue aquel hombre? ¿Es la historia el factor decisivo de la realidad? ¿Qué es el hombre? Ciertamente más que un cuerpo, quizás también más que un alma. Y de nuevo ¿qué entendemos por cuerpo y por alma? Limitar la persona humana a un ejemplar de la raza de los antropoides en el tiempo y en el espacio significa permanecer dentro de una antropología reduccionista. ¿Estamos seguros de que, para decir quién era realmente Rajagopalachari, y no únicamente el político de la independencia de la India, es suficiente una biografía histórica y la lectura de sus escritos? Si pensamos que la realidad de una persona es sólo su existencia histórica, estamos ya a priori eliminando cualquier respuesta que no se reduzca a la historicidad de la persona. Si pensamos además que lo que la persona piensa de sí misma no afecta a su ser, estamos ya aceptando un presupuesto de objetividad que condiciona la respuesta. Estos problemas nos indican que el sujeto mismo de la cristofanía depende de la concepción que se tiene del sujeto en cuestión. Este estudio no quiere negar la historicidad de Jesús, pero no acepta a priori el presupuesto de que la historicidad de una persona agota la totalidad de su ser.

Decir que se habla de un ser histórico (entendiendo eso como real), y que como tal debe ser conocido, admite ya como presupuesto que la existencia histórica es el constitutivo de la persona y que la persona es un individuo.

2) *Desde el punto de vista de las otras religiones*, la respuesta a la cuestión de si se trata del "mismo Cristo" bajo otros nombres es, decididamente, *no*. Ellas tienen una autocomprensión y una validez que sostendrán con argumentos fruto de su experiencia: no tienen necesidad de usar ningún parámetro cristiano, pero usarán sus propias categorías de comprensión e interpretarán las otras religiones del mundo, incluido el cristianismo, dentro de sus propios términos. Cristo no es, y no tiene por qué ser, su punto de referencia. Los buddhistas pueden ser llamados "cristianos anónimos" con la condición de que los cristianos puedan ser vistos, también, como "buddhistas anónimos". Pero hay una diferencia: mientras para la autocomprensión cristiana el discurso de los cristianos anónimos puede tener cierto sentido, para una buena parte del mundo buddhista, un buddhista anónimo es una hipótesis superflua, en la medida en que el problema no se plantea.

Ello hace necesario un cambio de perspectiva por parte de los cristianos, porque una verdadera comprensión entre las varias religiones no puede ser nunca un camino de dirección única. Todo el esfuerzo por comprender aquello que los cristianos llaman Cristo en el ámbito de las otras religiones hay que ponerlo en relación con la problemática en torno a Īśvara, a la naturaleza del Buddha, del *Qor'an*, de la *Torah*, del *Ch'i*, del *Kami*, del *Dharma*, del *Tao*, pero también con Verdad, Justicia, Paz y tantos otros símbolos. Lo que representa Cristo en otras religiones tiene que ser confrontado con la cuestión complementaria sobre qué pueden representar los otros símbolos dentro del cristianismo.

Diciendo esto no pretendemos afirmar que todos los nombres que acabamos de evocar representan "al mismo Cristo". Podrían ser, en todo caso, equivalentes homeomórficos, pero tampoco es necesario que tales equivalentes existan. Hay que respetar el pluralismo, en el sentido de la posible incompatibilidad e inconmensurabilidad de las culturas – algo que no excluye ni el diálogo ni la defensa de las creencias de cada uno.

3) *Desde la perspectiva de la reflexión cristiana* la respuesta es afirmativa pero con reservas. Es afirmativa en cuanto que, siendo Cristo el símbolo del misterio último de la realidad, ello implica una cierta aspiración de universalidad. Esta pretensión es común prácticamente a todas las religiones. Todo lo que de verdadero ha sido dicho, dicen tanto los buddhistas como los cristianos, es, respectivamente, buddhista y cristiano[252]. El *sanātana dharma* (hindúu) es, por definición, el "*dharma* universal". Todo

hombre nace musulmán antes de que la religión lo confine a una religión particular. Es el mismo síndrome humano que no puede aceptar fácilmente que la verdad propia no sea objetiva y universal[253]. Las reservas se refieren, en cambio, al hecho de que cada cultura sólo comprende con los propios parámetros de inteligibilidad, que no pueden ser extrapolados acríticamente. Además no es posible responder si, efectivamente, se trata, o no, del mismo Cristo porque el "Cristo desconocido" de las otras religiones es verdaderamente desconocido para los cristianos, que no tienen, sin embargo, ningún otro nombre para designarlo.

Los cristianos hablan de un Cristo desconocido para no hacer de Cristo una figura sectaria. Refiriéndose al misterio último, las otras religiones usan, legítimamente, otros lenguajes que no permiten al lenguaje cristiano convertirse en un lenguaje universal.

Hay dos dificultades para aceptar la inteligibilidad de este *sūtra*. La primera, como ya hemos intentado aclarar, surge cuando se identifican Cristo y Jesús; la segunda, cuando se hace de Cristo una substancia. Esta dificultad es la misma que se nos presenta cuando pensamos en la Trinidad como substancia, como también hemos señalado ya.

Este *sūtra* – que parece evidente si escuchamos los textos sagrados sobre Cristo y que es fruto de la experiencia humana hecha posible por la fe – se recibe a menudo con una cierta reticencia, debido, por una parte, al olvido de la dimensión mística en la teología y en la vida cristianas, y, por otra, a la *forma mentis* de los pueblos mediterráneos. Esta mentalidad es, ante todo, sensible a las diferencias y considera "la diferencia específica" como la esencia de una cosa. Recordemos la forma de pensar de la *Chāndogya-upaniṣad*, por ejemplo, y más específicamente la introducción al más grande de los *mahāvākyāni* [máximas] de la tradición vedántica, para darnos cuenta de otra forma mediante la cual el hombre alcanza la inteligibilidad de una cosa o evento. La forma que prevalece en la cultura occidental moderna para llegar a la inteligibilidad está basada en la clasificación y en la diferencia; en la mentalidad índica, por el contrario, la inteligibilidad se apoya en la identidad, como he intentado explicar en otra parte. Un pensar individualista nos dirá que lo importante del anillo de plata es el anillo. Otro pensar nos dirá que lo importante del anillo, de la bandeja y de la copa de plata es la plata.

Esta breve digresión filosófica pretende explicar por qué el pensamiento cristiano, basado durante tantos siglos en la *forma mentis* de la pri-

macía de la diferenciación, ha creído que se perdería la identidad de Cristo si se abandonaba la especificidad que lo diferencia. Una ulterior profundización sobre este tema podría ser de importancia capital para el pensamiento cristiano del próximo milenio.

V. La cristofanía es la superación de la cristología tribal e histórica

Este quinto *sūtra* constituye otro corolario de la intuición de que Cristo no es absolutamente idéntico a Jesús. Jesús es para los cristianos la puerta (*Jn* X, 9) por la cual se accede a la salvación. Él es el *camino* que lleva al Padre (Dios, salvación, plenitud, realización...), camino que es la *vida* auténtica; vida que es la *verdad* (*Jn* XIV, 6). Los cristianos generalmente creen que este Jesús es también el camino para los demás. Tienen que reconocer sin embargo que no saben cómo lo es, porque este Jesús no aparece como tal a los ojos de los demás, que con frecuencia tienen una idea muy vaga de quién fue, y ningún interés en ser salvados por él – admitiendo por otra parte que "salvación" sea la noción adecuada para expresar los distintos equivalentes homeomórficos sobre el sentido y fin de la vida humana. En el caso de que Cristo los salvase tendría que hacerlo de forma anónima. Es ésta la primera consecuencia que ya hemos comentado, es decir que los cristianos no poseen un conocimiento exhaustivo de Cristo.

Otra consecuencia se refiere al hecho de que la figura de Cristo ha sido acuñada casi exclusivamente en diálogo con las culturas mediterráneas.

Éste es el motivo por el que usamos un lenguaje provocador y hablamos de una cristología tribal, que ha prevalecido en el curso de los últimos dos mil años de historia cristiana y que está centrada casi exclusivamente en sus propios intereses, con una triste indiferencia con respecto al resto de las experiencias humanas: una cristología *ad usum nostrorum* para los fines internos de los cristianos, incluso también para conquistar el mundo. «¿Quién dicen los hombres que es el hijo del hombre?» (*Mt* XVI, 1 3), preguntó Jesús. Las primeras generaciones cristianas se abrieron al diálogo con hebreos, griegos, romanos y "bárbaros"[254], respecto a ese "quién", pero una vez elaborada una respuesta dejaron de dirigir de nuevo la pregunta a las otras civilizaciones con las que entraban en contacto, y por el contrario crearon la *Congregatio de propaganda fide*, difundiendo sólo la

propia respuesta. No imitaron a su maestro, preguntando una y otra vez: «¿Quién dice la gente, qué dicen los buddhistas, los hindúes, los africanos... que es el hijo del hombre?».

La mayor parte de los estudiosos está de acuerdo, hoy en día, en que durante casi dos mil años YHWH, el Dios de los hebreos, fue un Dios tribal, uno entre muchos, con frecuencia más poderoso, y en cualquier caso igual de cruel. Fue necesaria una larga y dolorosa evolución, sobre todo por obra de los grandes profetas de Israel, para convertir al Dios tribal de los hebreos en el Dios para todos y de todos. Puede ser tarea de los cristianos, en nuestro *kairos*, convertir – sí, convertir – la cristología tribal en una cristofanía menos vinculada a un único filón cultural.

Querría rendir homenaje a la noción de tribu. Los occidentales le han atribuido, lo mismo que a otras tantas palabras que se refieren a otras civilizaciones y religiones, un cierto sentido despectivo. La tribu, para empezar, es más primordial que el concepto de pueblo.

La noción de tribu no es solamente étnica. El etnocentrismo cristiano, al menos en teoría, está en vías de superación. Pero la visión tribal tiene una raíz mucho más profunda. La tribu no es una entidad estrictamente biológica como la familia, ni puramente política como el estado; es eminentemente histórica, telúrica – también ctónica. Nos encontramos aquí con un problema importante y delicado.

Cuando afirmamos que la historia es el mito moderno de occidente, no queremos afirmar que la historia sea un "mito" en el sentido excesivamente común del vocablo, sino que los hechos históricos son vistos como el horizonte donde se manifiesta lo real, y así el Jesús histórico se identifica con el Jesús real. Efectivamente si Jesús de Nazaret no hubiese sido un personaje histórico perdería toda su realidad.

La cristofanía no rechaza en absoluto la historicidad de Jesús, sino que afirma que la historia no es la única dimensión de lo real y que la realidad de Cristo no se agota, por tanto, con la historicidad de Jesús.

La superación de la cristología histórica por parte de la cristofanía pertenece al momento cultural en que vivimos.

Antes de la así llamada modernidad, centrada en una ontología antropocéntrica y concentrada en problemas epistemológicos, la cristología tradicional no ignoraba el papel del Espíritu, aunque se expresase, inevitablemente, en una cosmovisión ptolemaica. Con el triunfo de la cosmografía copernicana, en la cual no hay sitio para los ángeles, para los es-

píritus, y tampoco para Dios, que a lo sumo puede ser un ingeniero transcendente en reposo sabático, la función cósmica y universal de Cristo se reduce a la humanidad, y ésta se identifica con su *historia*. Esto es evidente también en el Concilio Vaticano II, que, no queriendo ser ni antimoderno ni antisemita, problemas que la iglesia debe afrontar urgentemente, no supo superar los parámetros de la Ilustración y presentó a la iglesia como "pueblo de Dios" a imitación del "pueblo elegido de YHWH", Israel – olvidándose de la dimensión angélica y cósmica e ignorando la perspectiva de las otras culturas. Recuérdese que también los ángeles caídos, según la tradición más antigua aceptada comúnmente hasta Pedro Lombardo (IV *Sent.* II, d. 9, c. 6), han sido redimidos por Cristo y que la *apokatastasis pantōn* (*Hch* III, 21) [restauración de todo en Cristo], la *anakephalaiōsis* (*Ef* I, 10) [recapitulación de todo en Cristo] y las grandes afirmaciones de la Escritura nos hablan de un Cristo cósmico, alfa y omega de toda la aventura divina de la realidad. No debemos olvidar la vida de Jesús en lucha constante con los demonios, que permanece en el desierto con los animales y los ángeles (*Mc* I, 13) y que lo primero que hace después de la resurrección es descender a los infiernos (*Denz.* 16; 27-30; etc.)[255].

La preocupación legítima por no romper totalmente con las raíces hebraicas de Jesús y por no abandonar el monoteísmo, porque la alternativa de un "politeísmo pagano" era considerada todavía peor, hizo que la figura de Cristo se redujese a un Mesías universal y a un hijo especial de Dios. Brevemente, el concepto de Trinidad es una premisa necesaria para explicar la Encarnación, pero la experiencia trinitaria no era una experiencia cristiana común – excepto honrosas excepciones en todos los tiempos.

El cambio de cosmovisión ha hecho que numerosas afirmaciones cristológicas tradicionales hayan sido consideradas estrechas y sectarias, como el axioma *extra ecclesiam nulla salus.*

La influencia platónica y neoplatónica sobre el pensamiento cristiano llevó a comentar en un trasfondo monoteísta (*Gn* I, 1) y no crístico-trinitario la frase reveladora de Juan de que «todo ha llegado a ser [ha sido hecho, ἐγένετο] por medio de Él [el *Logos*]» (*Jn* I, 3). Así, un exponente cualificado de la tradición cristiana, inspirándose en san Agustín, pudo escribir: *Verbum Dei est ratio omnium rerum* (divus Thomas, *Contra gentes* IV, 13) [la palabra de Dios es "la razón" de todas las cosas], pero esta *ratio* no

eran para él las cosas existentes en el mundo, sino las *rationes aeternae* [razones, ideas eternas] en la mente de Dios – porque la idea era considerada más real que la cosa en sí. Se escinde, así, a Cristo en dos: un *logos* intratrinitario y un descenso de este *logos* en el tiempo y en el espacio – con las consiguientes dificultades metafísicas para un Dios, Ser absoluto – a pesar de las claras afirmaciones de tantos concilios (*Denz*. 301-302; 317ss.; etc.). Tomás se verá obligado a decir que en la Encarnación no es tanto que Dios se haga hombre sino que el hombre (Jesús) se hace Dios.

Es significativo en qué medida ha sido olvidada la concepción del Cuerpo místico de Cristo[256]. La razón es obvia, el miedo del monoteísmo es que la Encarnación pueda inducir al panteísmo. Si un cuerpo humano puede ser divino debe de tratarse de una excepción absolutamente particular.

Mientras el campo del *logos* se desenvuelve principalmente en el de la historia, el campo del espíritu transciende también la temporalidad. El *logos*, sea palabra, sea *ratio*, requiere para nosotros, hombres, la sucesión temporal – *componendo et dividendo*, diría santo Tomás antes de que se hablase de inducción y deducción como referencia al método de la razón. El *pneuma,* en cambio, la función del Espíritu, no parece tan ligada al fluir histórico.

El *fiat* de María fue un suceso histórico, pero la fecundación por parte del Espíritu Santo no necesitó del tiempo – aunque sí sucedió en el tiempo. El «hoy estarás conmigo en el paraíso» (*Lc* XXIII, 43) que el "buen ladrón" oyó de los labios del crucificado anulaba y transcendía toda su historia pasada – desapareció en un instante todo su *karma* negativo. La Encarnación, lo mismo que la Resurrección, fueron sucesos históricos, pero su realidad efectiva [*Wirklichkeit*] no se reduce ni a la historia ni a la memoria de estos hechos. Por decirlo brevemente, para la cristofanía el así llamado "Cristo preexistente" no es una formulación feliz: "el Unigénito" es también el "Primogénito".

Desde el momento en que la cristofanía es inicialmente una visión cristiana trataremos en los próximos *sūtra* algunos puntos fundamentales que, partiendo de la tradición, le permanecen fieles y la profundizan.

VI. El Cristo protológico, histórico y escatológico es una única y misma realidad 'distendida' en el tiempo, extendida en el espacio e intencional en nosotros

La doctrina de la unidad de Cristo constituye el punto fundamental de la tradición cristiana. No hay tres Cristos: uno *creador* por el cual fueron hechas todas las cosas (*Jn* I, 3), otro *redentor*, un segundo Adán que redime sea a algunos elegidos, sea a toda la raza humana o al universo entero (según las distintas teologías) de la situación de esclavitud, pecado, *avidyā*, *saṃsāra*..., y, finalmente, otro *glorificador* que lleva todas las cosas a su total divinización (1 *Cor* XV, 28).

Por este motivo la tradición cristiana no separa la comprensión de Cristo de la comprensión de la creación, por un lado, y de la Trinidad, por otro. Cristo no sólo es el salvador, es también el creador. Cristo no es un meteorito divino, es uno de la Trinidad. La cristofanía tiene sentido sólo en el interior de una visión trinitaria. En Cristo tenemos la plena manifestación de la Trinidad. *Per ipsum, cum ipso, et in ipso!* [a través de él, con él y en él].

Fuera de esta visión se tiene una concepción *microdóxica* del misterio de Cristo, es decir, se le reduce a un personaje histórico más o menos divinizado, o a un principio gnóstico más o menos abstracto. Partiendo de los respectivos puntos de vista se puede decir que el judaísmo tiene razón al considerar la encarnación de YHWH como un absurdo, el islam al ver la encarnación de Allah como blasfema, muchas otras religiones como algo insensato o imperialista y tantas otras como algo superfluo.

Desde el punto de vista secularizado moderno se podría describir la situación de este modo: la atmósfera tecnocientífica, prevaleciente hoy en día entre las clases dominantes de la sociedad tanto del este como del oeste, tiende a interpretar la figura de Cristo solamente como un fenómeno más o menos "científico", observable sea en su singularidad histórica sea en sus repercusiones en algunas comunidades de los llamados creyentes,

especialmente en el pasado pero también en el presente. Algunos creen en ese fenómeno y otros no. El hombre '*civil*' respeta las creencias privadas de cada uno siempre que la vida 'real', es decir, el mundo del trabajo, de la economía y de la política, se desarrolle independientemente de las ideas que tanto los "creyentes" como los no creyentes puedan tener sobre este Cristo. En una palabra, la cosmología prevaleciente puede aceptar a lo más una filosofía y una teología abstractas, separadas de la cotidianeidad real. Los fenómenos colectivos 'religiosos' son vistos como manifestaciones sociológicas de restos de creencias supersticiosas y subdesarrolladas, es decir, todavía 'primitivas' – o quizás también como un desafío a la ciencia, que tendrá que resolver en el futuro problemas todavía no resueltos. La modernidad puede solamente creer en un *Deus otiosus,* tan bien descrito, por ejemplo, por Mircea Eliade.

Con esto queremos decir que la visión que se tiene de Cristo depende necesariamente de una determinada cosmovisión. Buena parte de las cristologías modernas han aceptado, de forma generalmente acrítica, la cosmología vigente y se esfuerzan en presentar un Cristo "creíble" para lo que llaman "el hombre moderno". Una de las 'sacudidas' de la teología de la liberación es que está convenciendo a muchos de que los pobres son un *locus theologicus* privilegiado. Y aquí cabe recordar que los pobres no solamente tienen menos dinero, sino que también, con frecuencia, tienen otra mentalidad y que muchos viven en otra cosmovisión, más cercana a la de otros tiempos.

Como desafío a este mundo moderno será oportuno recordar una cierta cosmovisión tradicional retomando el hilo del primer *sūtra.*

Pero antes hemos de introducir una reflexión sobre el vocabulario. Cada palabra está cargada de significado dentro de un determinado contexto cultural. Tomemos como ejemplo este sexto *sūtra.*

Hemos llamado a Cristo *creador, redentor y glorificador* pero con cierta reticencia. En efecto las tres palabras son ambiguas y tienen un poder connotativo que hoy puede ofuscar las intuiciones primordiales que las inspiraron. Se debe conocer el contexto en el que fueron usadas y transformarlas adecuadamente cuando el contexto ha cambiado. Cristo creador es un abuso de lenguaje en un monoteísmo rígido. Sólo Dios es creador. La palabra "redención" sugiere una teoría casi sádica de la acción salvífica de Cristo (que ya habían advertido los victorinos y los escotistas). Quizás habría que encontrar otro término. La glorificación refleja

una visión teocrática imperial, y la divinización es igualmente inaceptable en el interior de un estricto monoteísmo. Introducir palabras nuevas podría llevar a pensar que se quiere romper con la tradición; continuar con las mismas exige aclaraciones complejas y puede generar confusión; hallar la vía del medio es tarea de la sabiduría. Baste por ahora hacer referencia al problema.

Volvamos ahora al tema de nuestro *sūtra.*

La experiencia humana, en cuanto que siempre está mediatizada por nuestra interpretación personal, conlleva una triple tensión en nuestra consciencia de la realidad.

Primero: nos sentimos 'distendidos' en el tiempo. Nuestra consciencia humana es temporal, nuestra vida no se vive toda en un instante, y corre a lo largo de un sendero temporal sea cual sea el modo en que se interprete: rectilíneo, lineal, circular, en espiral, etc. Nuestra experiencia del mundo nos muestra que todo aquello de lo que somos conscientes es temporal: el mundo es un *saeculum*, un lapso de tiempo, un eón. La distensión del tiempo afecta a todo, a todo ser. Sin embargo nos damos cuenta de que todo está enlazado, que hay algo de no dis-tendido, sin tiempo o lleno de tiempo, sea inmanente o transcendente. La eternidad no es un simple concepto – ni algo post-temporal. El infinito no es sólo un ente matemático – ni reducible a un concepto-límite.

Segundo: somos además conscientes de que todo lo que es, lo que existe, es decir, todo, está 'extendido' en el espacio, es corpóreo y tiene partes. El universo, nosotros incluidos, es un lugar material. Estamos en el espacio. La realidad es espacial y material. Si abstraemos la materia de la realidad, la realidad se derrumba. Y sin embargo tenemos, al mismo tiempo, una intuición fugaz, o tal vez sólo una sospecha, de que hay algo "más" que la materia. El espíritu no es un puro concepto. La misma distancia es algo no corporal (la distancia es entre cuerpos, pero no es otro cuerpo).

Tercero: somos también conscientes de nuestra naturaleza 'intencional'. Todo en nosotros tiende hacia algo más o hacia alguna otra cosa. Estamos en *epektasis*, como dicen los Padres Capadocios, proyectados hacia delante, con una intencionalidad, no sólo epistémica, sino también óntica. Existe "una" transcendencia, aunque nosotros no sabemos "dónde"; no podemos saberlo; sabemos solamente que está fuera de nosotros. Hay en nosotros un 'tender a', una tensión hacia el todo que nos hace inten-

cionalmente un microcosmos y en última instancia un *mikrotheos*. Ya Aristóteles había escrito que "el alma humana es en cierta manera todas las cosas" (*De Anima* III, 8 [431 b 21]).

De dónde venimos, adónde vamos, qué somos, son las preguntas fundamentales que se hace la humanidad desde tiempo inmemorial. Estas preguntas surgen de la intencionalidad constitutiva que empuja al hombre a indagar precisamente aquello que es desconocido[257].

Resumiendo, somos temporales, pero sabemos que somos "además": eternos. Somos espaciales, pero sabemos que somos "además": espirituales. Somos conscientes, pero sabemos que somos capaces de conocer siempre "más": in-finitos. Estamos suspendidos entre el ser y la nada[258].

A menos que se reduzca la figura de Cristo al nivel de una devoción privada, la cristofanía tiene que enfrentarse a estas preguntas humanas fundamentales. La respuesta cristiana clásica ha consistido en elaborar la triple función de Cristo: creador, salvador, glorificador. Y si bien la triple acción ha sido atribuida respectivamente como específica al Padre, al Hijo y al Espíritu, se ha subrayado en la misma medida que no podemos fragmentar ninguna acción divina. Si Cristo no es un símbolo muerto las tres acciones se refieren a él.

No es necesario interpretar estas ideas dentro de una cosmovisión obsoleta. Nuestro propósito no es defender o criticar ninguna cosmología ni cristología, sino sólo hacer notar que una cristofanía para nuestro tiempo debe hacerse estas preguntas, y que desde el pasado se nos ofrecen puntos de enganche para no tener necesidad de romper con la tradición. De todas maneras, repetimos, la cristofanía no es ni pura exégesis ni arqueología.

Si el Cristo escatológico, por ejemplo, no nos dice nada sobre el futuro físico de la tierra, si no dice nada a propósito de eso que he llamado *ecosofía*, no nos está iluminando sobre un problema vital. Atenas puede no tener nada que ver con Jerusalén – según la famosa frase de Tertuliano – pero Cristo tiene que ver con ambas y también con la madre tierra. En una palabra, la ecología (ciencia de la tierra) es un problema que pertenece también a la cristofanía y bajo su luz se convierte en "ecosofía" (sabiduría de la tierra – y no solamente sabiduría sobre la tierra).

No hay que dejar de lado la historia, ni el papel histórico de Jesús, pero la realidad de Cristo no se limita a salvar las almas, haciéndolas subir al

cielo, por decirlo de alguna manera. La plena realidad de Cristo no puede partirse en tres o reducirse a una sola función. Cristo es el Unigénito y el Primogénito, el hijo de María, el hijo del Hombre, el principio y el fin, el alfa y el omega. Su realidad transciende, por tanto, las categorías de substancia y de individualidad así como tantos otros conceptos que han de ser revisados, como los de creación y redención.

Un comentario espiritual puede ayudar a entender dónde pone su acento esta cristofanía.

Nuestra fidelidad a Cristo y nuestro amor hacia él no nos enajenan de nuestros semejantes, incluidos los ángeles, los animales, las plantas, la tierra y, naturalmente, los hombres. Cristo no es un muro de separación, sino un símbolo de unión, amistad y amor. Jesús es ciertamente signo de contradicción, pero no porque nos separe de los demás, sino más bien porque cura nuestra hipocresía, nuestros temores, nuestro egoísmo y nos hace vulnerables como él mismo. Más que rechazar a los otros porque son paganos, no creyentes, pecadores – mientras nosotros estamos en lo justo–, Jesús nos empuja hacia los demás y nos hace ver lo negativo que también hay en nosotros. El «a mí me lo hicisteis» (*Mt* XXV, 40) no es un simple estímulo moral para hacer el bien, sino más bien una afirmación ontológica de la presencia de Cristo en el otro, en todo otro, en el más pequeño de los pequeños – no para descubrir a "otro" escondido en el prójimo sino para descubrir realmente al prójimo como parte de nosotros mismos. De hecho ni los de la izquierda ni los de la derecha eran conscientes de la presencia de Jesús (*Mt* XXV, 37, 44), porque lo que cuenta es el verdadero rostro humano del prójimo.

Esto explica mi rechazo, en cuanto cristiano, a pertenecer a una simple 'secta' religiosa con sólo dos mil años de antigüedad. También aquí la tradición cristiana nos apoya. La religión cristiana – como dijo san Agustín – se remonta a los primeros tiempos de la humanidad (*Retract.* I, 12). *Ecclesia ab Abel* es una antigua creencia cristiana.

Precisamente porque la religión, en el sentido de religiosidad, es la dimensión humana más profunda que "vincula" (*religa*) al hombre con el resto de la realidad mediante sus lazos constitutivos más íntimos, esta religiosidad no puede reducirse a la pertenencia exclusiva a un grupo humano particular. Por el contrario es la pertenencia consciente a la realidad lo que nos hace cristianos. Esto sucede precisamente a través de un vínculo muy concreto mediante el cual somos no sólo plenamente hu-

manos sino también plenamente reales aunque en modo contingente y limitado. Es dentro de esta concreción y mediante ella como podemos realizar, en la medida de nuestros límites, la plenitud de nuestro ser como microcosmos y *mikrotheos*.

Este *sūtra* nos abre a ulteriores consideraciones que comentamos muy brevemente.

La creación es *creatio continua*, como dicen los escolásticos, no es algo que ha sucedido al inicio del tiempo – frase que no tiene sentido, porque "inicio" es ya algo temporal. No es una simple afirmación cosmológica sobre la que colocar el *big bang*. *Creatio* es la base de todo tiempo, de toda existencia temporal, es el fundamento sobre el cual el tiempo concreto, la temporalidad de cada instante, se apoya. El tiempo no es un absoluto 'antes' de las cosas, sino un constitutivo de cada cosa.

El Cristo protológico, en ocasiones llamado impropiamente preexistente, es el mismo Cristo histórico, y el Cristo histórico no es separable del Cristo eucarístico y resucitado. La eucaristía es la continuación de la encarnación y nos permite hablar de una *incarnatio continua*.

Análogamente, el Cristo escatológico, la última venida de Cristo, la *parousia* de Cristo, no es separable del Cristo eucarístico y resucitado. Así, "la segunda venida" escatológica no es otra encarnación o una segunda aparición de Cristo. Se nos ha advertido que no creyésemos en ninguna aparición del Mesías fuese donde fuese. El reino no viene en un momento específico, ni se puede decir cuándo viene (*Lc* XVII, 20-24).

Ello no sólo no niega la realidad del tiempo sino que, al contrario, lo pone sobre dos potentes pilares, el principio y el fin. Ni uno ni otro son temporales y por este motivo no son ni pre- ni post-temporales, sino tempiternos. Estas columnas sostienen todo momento temporal. El juicio particular y el juicio universal, para usar el lenguaje del catecismo, coinciden. No hay espera cuando se sale del tiempo.

Es en este sentido en el que la cristofanía nos ayuda a vivir conscientemente nuestra vida tempiterna, la plenitud de una vida que ha integrado el pasado, el presente, el futuro (el *trikāla* de algunas tradiciones índicas) de forma que puede ser vivida en plenitud (*Jn* X, 10).

VII. La Encarnación, como hecho histórico, es también inculturación

Algunos teólogos han expresado el temor de que esta cristofanía haga desaparecer al Jesús histórico en la nube de un gnosticismo no cristiano.

Nada más lejos de la intención de estas páginas, aunque con frecuencia hayamos criticado la "historiolatría" implícita en ciertas teologías. La historia, y la historia concreta, es tan importante como para justificar este *sūtra*, olvidado, con frecuencia, en la expansión geográfica del cristianismo. La Encarnación, en cuanto hecho histórico en el tiempo y en el espacio, es también un suceso temporal, solamente inteligible dentro de un ámbito religioso-cultural particular – el de una determinada historia. Sin embargo la encarnación divina como tal no es un suceso histórico sino un acto divino trinitario. El Unigénito es también el Primogénito, como hemos repetido. La Encarnación es la realidad total del *Logos*. El *Logos*, «misterio escondido desde el origen de los siglos en Dios» (*Ef* III, 9; *Col* I, 26), se ha «manifestado (φανερωθέντος) en los últimos tiempos» (1 *Pe* I, 20), «en la plenitud de los tiempos» (*Ef* I, 10), en la cristofanía histórica de Jesús, el hijo de María (*Rom* XVI, 25-26).

No se debe absolutizar la historia. Es significativo constatar que, cuando se impuso el sistema heliocéntrico (conocido ya desde Aristarco de Samos en el siglo III a. C.), no sólo dejó de considerarse a la tierra como centro del universo, sino que también los ángeles, los demonios, los espíritus..., que formaban parte de aquella cosmovisión, empezaron a desaparecer, y Cristo acabó perdiendo aquella función cósmica (que sin embargo quedaba patente en las escrituras canónicas) de centro del universo entero (*Ef* I, 21; *Col* II, 10; etc.). El hombre se consideró entonces a sí mismo al margen de la realidad física y se consolaba con el poder de su mente, que había creado el mundo y la historia. Aunque la salvación del hombre tenga lugar en la historia, no es un hecho histórico. La "historia de la salvación" (*Heilsgeschichte*) no es ni la salvación de la historia ni la salvación histórica del hombre, sino la secuencia histórica de los eventos

a lo largo de los cuales tiene lugar la salvación, no la salvación misma – que no es un hecho histórico.

Una "sociología del conocimiento" explicaría la tensión interna en la historia del cristianismo que se ha explicitado sólo con la caída del colonialismo – a pesar de que la ideología colonialista se haya refugiado en la pretensión de universalidad y neutralidad cultural de la ciencia moderna. La esencia del colonialismo consiste, de hecho, en la convicción de que una sola cultura es suficiente para abarcar y comprender todo el espectro de la experiencia humana. El cristianismo se había aliado con esta mentalidad, o quizás había contribuido a su consolidación. Una vez que no se cree, al menos teóricamente, que una sola cultura sea el destino ideal de la humanidad, no puede defenderse la pretensión de universalidad del cristianismo sin emanciparse de la cultura con la que estuvo en simbiosis durante más de quince siglos.

Se habla entonces de inculturación del cristianismo, es decir, de su derecho a injertarse en las diferentes culturas del mundo, porque se considera un hecho "supracultural". Pero es justo aquí donde aparece la tensión interna. Si el cristianismo es esencialmente histórico, y vinculado a una veta histórica concreta de la humanidad, no puede pretender que los hijos de Jacob o los nietos de Sem representen la totalidad de la historia humana. Al lado de los hijos de Abraham existen otros hombres hermanos. Nos encontramos aquí con una contradicción: no se puede decir que el cristianismo es, simultáneamente, histórico y no histórico; no se puede pretender que el cristianismo sea un don para todos los hombres y, al mismo tiempo, esté esencialmente vinculado a una historia determinada – a no ser que se considere esta historia como universal, eliminando a los hijos de Cam, Ismael, Esaú..., para mantenernos dentro del mundo bíblico.

La mentalidad "evolucionista" de la cosmología moderna hace plausible la creencia de que toda la humanidad camina hacia un punto único en la historia, aunque se llame punto "omega". Entonces las otras culturas se encuentran en "vías de desarrollo", y naturalmente los cristianos y los científicos están en el camino correcto. Ésta es la historiología que no aceptamos.

El judaísmo se considera religión histórica y pueblo de Dios, pero jamás tuvo la pretensión de ser universal. El cristianismo, en cambio, en los últimos siglos ha pretendido ser una religión histórica y, al mismo tiempo, universal.

La Encarnación, aun sin ser histórica, es también un acontecimiento acaecido en la historia y como tal ha cambiado radicalmente el sentido de cómo los cristianos perciben la historia. Pero de ahí a afirmar que los cristianos son el nuevo pueblo de Israel, aparte de la bien fundada crítica del judaísmo contra tamaña pretensión, hay un abismo. Sabida es la crisis producida en la consciencia religiosa hebrea tras las atrocidades del nazismo. ¿Cómo pudo ser conducido al exterminio el "pueblo de Dios"? Y resulta sorprendente que la consciencia cristiana no haya sufrido la misma crisis cuando 45 millones de esclavos africanos fueron sacrificados en favor del beneficio económico de los pueblos cristianos. El Dios de la Biblia (hebrea) es el Dios de la historia. El Cristo de los cristianos es, más bien, una víctima de la historia.

La Encarnación, en cuanto acaecida en la historia, es sin duda un suceso temporalmente irrecuperable – en un tiempo lineal. Podemos solamente recordarlo, conmemorarlo.

La cristofanía no es sólo una cristología que intenta interpretar los hechos históricos de Jesús de Nazaret. Pretende, ante todo, acoger críticamente «el misterio aparecido, manifestado, revelado ahora (*φανερωθέντος δὲ νῦν*)» (*Rom* XVI, 26) con todos los medios de conocimiento de los que pueda disponer el hombre. Este misterio estaba ya desde el principio «en el seno del Padre» (*Jn* I, 18) y por tanto no es ni histórico ni temporal – como no fue una afirmación temporal de Jesús el decir que él era (es) «antes de Abraham» (*Jn* VIII, 58).

Se vislumbra aquí con claridad una doble dimensión del cristianismo, que una visión dualista de la realidad hace difícil mantener en armonía, a pesar de ser la no-dualidad la quintaesencia del misterio de Cristo: *totus Deus et totus homo*, según la expresión clásica.

Una consecuencia inevitable de esta visión 'panhistórica' del cristianismo sería que la eucaristía no puede ser la presencia real y verdadera del Cristo, sino sólo una *anamnēsis* [recuerdo] de un hecho del pasado. En otras palabras, sin una visión mística se desvanece la realidad eucarística.

La Encarnación como evento histórico no puede ser considerada un hecho humano universal, a menos que se reduzca el hombre a un simple ser histórico y la historia a la de un exclusivo grupo humano que tendría como misión fagocitar al resto de los grupos – aun con el pretexto-justificación de salvarlos. Actitud congruente con una cierta doctrina que defiende que fuera de este grupo no hay salvación. Así todo es coheren-

te. Pero de esta manera se socava el sentido mismo de la Encarnación, que es la divinización de toda la carne, sea como restitución al estado original sea como complemento final de toda la creación. La concepción exclusivamente histórica de la Encarnación ha tomado cuerpo, sin duda, en la idea monárquica imperial, que ha sido la ideología dominante en toda la historia euroasiática al menos durante los últimos seis milenios.

La inteligibilidad de la Encarnación en cuanto suceso histórico depende de una serie concreta de premisas culturales propias de la visión del mundo abrahámico. Precisamente por este motivo es necesario reconsiderar el presunto derecho a la inculturación de cierta teología contemporánea de las misiones, como si la Encarnación fuese un hecho que, por estar por encima de la cultura, tuviese el derecho de inculturizarse en toda civilización. La idea misma de Encarnación representa una revolución cultural. Por ejemplo, la reacción del fundamentalismo hindú, respecto a la adopción de hábitos hindúes por parte de los misioneros cristianos, a pesar de que pueda parecer incorrecta a algunos, no carece de explicación: no se puede llevar una indumentaria y usar formas rituales que no nos pertenecen. Jesús no es un *saṃnyāsin* hindú, ni el ángel Gabriel un *deva*. Si los sucesos históricos que dieron origen al cristianismo pretenden tener también relevancia para otras culturas, tendrán que demostrar su validez transhistórica. De lo contrario serán interpretados como otra invasión colonial más o menos pacífica. Con un cierto tipo de cristología se hace difícil refutar esta objeción.

No se está defendiendo aquí un solipsismo cultural o intelectual o una visión de la humanidad compartimentada. La ósmosis y la simbiosis son dos hechos humanos y culturales y no solamente fenómenos físicos o biológicos. Estamos señalando problemas que una cristofanía contemporánea no puede permitirse no afrontar. Habría que hablar más bien de interculturización y fecundación recíproca[259].

He aquí un ejemplo de las implicaciones histórico-sociológicas de la Encarnación justo en aquellos ambientes que se creen más lejanos del cristianismo. En ciertos círculos académicos norteamericanos se ha vuelto a introducir (con repercusiones en otras partes) el colonialismo cristiano más burdo – ¡con la sana intención de superarlo! Se ha sugerido el sustituir la terminología del calendario occidental de origen cristiano con dos siglas aparentemente neutras y universales. Es comprensible que algunos puedan protestar contra la sigla A. D. (*Anno Domini*), pero, elimi-

nando la sigla inglesa B. C. (antes de Cristo) y sustituyéndola por B. C. E. (antes de la Era Común), los estudiosos traicionan la profundidad del impacto cultural del suceso histórico-cristiano. Después de todo Jesús no nació en el año 1. Se escoge un suceso singular pero sin ningún juicio de valor. Llamar a nuestro tiempo "Era Común", a pesar de que para los hebreos, los chinos, los tamiles, los musulmanes y tantos otros no sea una era común, es el *acmé* del colonialismo (¿o quizás E. C. significa irónicamente "era cristiana"?).

El cristianismo es también una construcción cultural, ligada inseparablemente a la historia y a la cultura occidentales. Ninguna cristología es universal, y un aspecto de la cristofanía es el ser consciente de ello al enfrentarse al problema de la identidad de Cristo.

Nos encontramos frente a dos opciones: o esta cultura, la cultura para la cual la Encarnación histórico-cristiana tiene sentido, debe convertirse en una cultura universal (con otras tantas subculturas reducidas, por decirlo de alguna manera, a folclore), o la misma cristofanía es pluralista, es decir, no puede haber una noción unívoca de cristofanía. Esto quiere decir que la cristofanía no pertenece solamente al orden del *logos*, aunque no se puedan ignorar las exigencias del *logos.* Significa solamente que el logomonismo es un reduccionismo filosófico – y una herejía. Una vez más la Trinidad nos ofrece la clave. El Espíritu, aunque inseparable del *Logos*, no es el *Logos*. En la Trinidad, igualdad y diferencia significan que no hay nada superior y externo que permita decir en qué cosa "las personas" son iguales o distintas. La Trinidad es pura interrelación.

Busquemos una aclaración ulterior. El cristianismo es una religión histórica. Si abolimos la historia, destruimos el cristianismo. Pero Cristo, el Cristo en el que el cristianismo histórico confiesa creer, es más (no menos) que una realidad histórica, en el sentido en el que la cultura semítica ha entendido la historia. El hecho de que en la India hindú, por ejemplo, la experiencia del Cristo cristiano sea percibida más en el sacrificio de la Eucaristía que en la narración del nacimiento en Belén es una muestra de esta problemática.

Una cristofanía pluralista no significa sólo que exista una pluralidad de cristologías posibles. Esto es más bien una constatación de hecho. Pero pluralismo no es sinónimo de pluralidad. Una cristofanía pluralista desafía la *reductio ad unum*, exigencia del *logos* intelectual, porque la cristofanía no es reducible a *logos*. Incluye también el *pneuma*, el Espíritu. Am-

bos son inseparables pero irreducibles. En otras palabras, la cristofanía no se limita a la identificación de Cristo sino que se propone alcanzar su identidad. Esto requiere la visión mística, el tercer ojo según las más diversas tradiciones.

Nos encontramos aquí con un corolario extremadamente importante. Una cristofanía realista no puede evitar los problemas políticos.

A partir no solamente de Constantino, sino ya desde la época de Poncio Pilato, tal problemática es inherente a la comprensión de Cristo. Cristo no es una figura políticamente neutral. Nos desafía a tomar decisiones, es decir, a escoger una parte. Pero nos recuerda que una parte es sólo una parte. Después de veinte siglos de historia durante los que hemos visto las mismas afirmaciones de Jesús usadas para defender las ideas más opuestas, desde las cruzadas y las guerras "justas" al pacifismo total, nuestra cristofanía tendría que ser más cauta y madura. Para empezar debería entender que los factores culturales, con todos sus límites y ambivalencias, son intrínsecos a toda cristofanía puesto que pertenecen al hecho mismo de la Encarnación. Tertuliano, Basilio, Agustín, Lutero, Comenio, Münzer, aunque sólo sea por citar algunos nombres, eran todos cristianos e invocaban las palabras de Jesús para justificar sus distintas posiciones. Es indudable la aguda inteligencia y la buena voluntad de los grandes genios teológicos del pasado; sin embargo la figura de Jesucristo parece inducirlos a afirmaciones contradictorias en la medida en que ellos tenían experiencias diferentes. La cristofanía es pluralista: Cristo ha aparecido como rey, soldado, caballero, humilde, pacifista, amigo de los pobres, rebelde, loco.

La primera lección a aprender es la insuficiencia de la simple exégesis. Se sabe que también el demonio puede citar las sagradas escrituras a su favor. Esto es algo más que una simple precaución hermenéutica. Es una intuición teológica: la letra mata. El cristianismo, como la religión védica, no es una religión de la escritura sino de la palabra. "La fe [viene] de la audición – [*śruti*]" (*Rom* X, 17) –, a pesar de que una exégesis estricta nos diga que el sentido originario era otro.

Nuestra interpretación da un paso adelante. No asevera simplemente que las epifanías de Cristo tienen muchos aspectos y que están condicionadas psicológica e históricamente. Nos dice que la Encarnación misma, en cuanto suceso histórico, ha tenido lugar dentro de un ámbito cultural concreto. El efecto es doble. La Encarnación es ya una inculturización y por ello sólo puede ser recibida en el interior de una determinada cultu-

ra. Simultáneamente la cultura que la recibe es transformada profundamente por ella. El suceso de Belén que se injerta en la cultura semítica la transforma radicalmente.

La consecuencia es evidente: no existe una cristofanía absoluta. La cristofanía no es el corolario lógico de una teología puramente deductiva. No existe una cristología "químicamente pura" de la que puedan deducirse ideas cristianas y una praxis cristiana. Ninguna vida cristiana, ninguna teología cristiana y, en nuestro caso, ninguna cristofanía es la conclusión de un silogismo. Jesucristo mismo ha dicho que sería signo de contradicción (*σημεῖον ἀντιλεγομενόν*, *Lc* II, 34).

Esto no quiere decir sin embargo que no podamos invocar a Cristo en nuestro apoyo o que debamos renunciar a una cristofanía convincente para nuestros tiempos – por ejemplo una cristofanía a favor de los oprimidos. Quiere decir únicamente que no podemos absolutizar nuestras interpretaciones y entronizar una cristología particular con pretensiones universales. Sería reducir el misterio de Cristo a nuestras categorías. El Hijo del hombre tiene muchos nombres porque ningún nombre agota lo nombrado. Debemos distinguir la *cristianía* (experiencial) de la *cristiandad* (cultural) y del *cristianismo* (doctrinal)[260]. Los problemas permanecen abiertos.

Esta apertura no es una simple concesión a un pluralismo teórico. Implica también un no cerrar de forma determinista la aventura humana. La iglesia cristiana, entendida en su interpretación más profunda y tradicional, bajo la inspiración del Espíritu (*sit venia verborum*) [permítaseme la licencia] puede decidir seguir siendo el «pequeño rebaño» (*Lc* XII, 32) distinto del resto o ser «sal de la tierra» (*Mt* V, 13; etc.) que da sabor a todo. La aventura de la "creación" está también en nuestras manos (*Qo* III, 11 – según la *Vulgata* y en la interpretación latina). El hombre no es una marioneta en las manos de Dios, del Destino o de la Providencia. La libertad divina no está obligada ni por la física ni por la metafísica. El hombre es libre en cuanto co-artífice de su propio destino, que es inseparable del destino del universo. En eso consiste su dignidad. El "futuro" depende también de nosotros (1 *Cor* III, 9; 1 *Tes* III, 2). Jesús mismo confesó que no conocía todos los secretos del "Reino" (*Mc* XIII, 32).

VIII. La iglesia se considera el lugar de la Encarnación

El hecho de que la Reforma y la Contrarreforma se hayan enfrentado casi exclusivamente en polémicas socioeclesiológicas ha creado una imagen de la iglesia semejante a la de una institución civil. En los primeros quince siglos los cristianos, en cambio, fueron prácticamente unánimes en su creencia en lo que hoy se suele llamar la *iglesia cósmica*, el *μυστήριον κοσμικὸν τῆς ἐκκλησίας* [261] – aunque inmersa en asuntos de una secularidad que creía sagrada.

El Concilio Vaticano II subraya de nuevo esta noción más amplia de iglesia, confirmando la comprensión tradicional de iglesia como *sacramentum mundi, μυστήριον τοῦ κόσμου,* es decir, el misterio del universo (*Lumen gentium*, n. 1). Con esta afirmación la iglesia confirma su consciencia de considerarse el lugar donde actúa el Espíritu Santo y por tanto como parte integrante del único acto trinitario de la fe cristiana: "Yo creo". Esto debería bastar. Pero como el hombre es autoconsciente busca un símbolo adecuado a esta fe. Este símbolo es Dios, que no es un concepto objetivo. Efectivamente esta filosofía distingue entre creer *in Deum*, creer *Deum* (*esse*) y creer *Deo* (*revelanti*). La expresión *in Deum* nos abre a la vida trinitaria: en Dios, Padre..., Hijo..., Espíritu Santo... Y la "santa iglesia" es aquí una aposición al Espíritu Santo. Uno de los primeros *credos*, después del activo *εἰς, en* [en Dios], que expresa el dinamismo del acto de la fe trinitaria, acaba diciendo que esta afirmación está hecha ἐν τῇ ἁγίᾳ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ [en el seno de la santa iglesia católica (universal)] (*Denz.* 2). Ya en su momento Lorenzo Valla, uno de los primeros en retornar de la *Vulgata latina* al texto griego para superar la grieta del medioevo, puso en evidencia que el *mystērion* del *Nuevo Testamento* era infinitamente más profundo y más amplio que el *sacramentum* latino, entendido como la globalidad de los sacramentos de la iglesia. Que la iglesia hubiese existido desde Abel (*Ecclesia ab Abel*), el primer ser humano nacido de mujer, era un dato que se daba por descontado. La idea de

que Dios creó el mundo por amor a la iglesia (*Deus propter ecclesiam mundum creavit*) fue considerada casi como sinónimo de la idea del cuerpo místico: Dios creó el mundo con el fin de divinizar su creación, convirtiéndola en el propio cuerpo, del cual Jesús es la cabeza y nosotros los miembros. La iglesia es entendida como esposa de Cristo, llamada a ser "una sola carne" en el *hieros gamos* [sagrado matrimonio] escatológico al final de los tiempos[262]. Tomás de Aquino resume la comprensión tradicional de la iglesia del siguiente modo: *Corpus Ecclesiae constituitur ex hominibus qui fuerunt a principio mundi usque ad finem ipsius* [el cuerpo de la iglesia está constituido por hombres que existieron desde el principio del mundo hasta su fin] (*Sum. theol.* III, q. 8, a. 3).

Es suficiente citar ahora a los Padres de la iglesia y su insistencia – como dice Clemente de Alejandría – en la «iglesia de los primogénitos», *ἐκκλησία πρωτοτόκων* (cf. *Heb* XII, 23). La iglesia es, en la audaz formulación de Tertuliano, "el cuerpo de las tres personas de la Trinidad": *Ubi tres, id est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, ibi ecclesia quae trium corpus est* [Dondequiera que estén los tres, es decir, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, allí está la iglesia, que es el cuerpo de los tres] (*De baptismo* VI)[263].

Cuando Orígenes (PG XII, 841) y san Cipriano (PL IV, 503), a mediados del siglo III, formularon la célebre afirmación *extra ecclesiam nulla salus* [fuera de la iglesia no hay salvación], que ha encontrado un consenso casi universal hasta hace poco tiempo, estaban expresando algo que en el fondo no se veía más que como una tautología. *Ecclesia* era entendida como *locus salutis*, de modo que dondequiera que tenga lugar la salvación, allí está (la) iglesia. «Donde está (hay) Jesucristo allí está (hay) la iglesia católica» [*ὅπου ἂν ᾖ Κριστὸς Ἰησοῦς ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία* (Ignacio de Antioquía, *Ad Smyrnaeos* VIII, 2; PG 5, 713)].

Esta acepción cósmica y soteriológica es el significado primordial de la palabra *katholikē*; la iglesia que existe coextensiva al universo. Sería aberrante identificar sin más esta *ecclesia* con una institución, como ya puntualizó Pío XII.

Discusiones posteriores hacen referencia a la relación entre esta *ecclesia*, esta comunidad universal dentro de la cual tiene lugar la salvación, y la iglesia jurídica romana, la iglesia visible y sus confines invisibles, etc. Las discusiones eclesiológicas contemporáneas pertenecen a otro orden de cosas.

Sería una interpretación "microdóxica" de la iglesia reducirla a la iglesia visible u oficial y a un simple fenómeno histórico. La iglesia es "la esposa de Cristo" o, como dijo Ireneo, en el ámbito del Espíritu, «donde está el Espíritu allí está la iglesia».

Nos encontramos aquí frente a una cuestión de vocabulario. Algunos teólogos critican la concepción según la cual la iglesia sería la continuación de la encarnación[264]. Si por iglesia se entiende la institución, incluido el organismo vivo y visible (y no sólo la organización), tienen total razón al criticar un misticismo neorromántico. También es conocida la distinción entre "iglesia" y "reino". Está claro que no podemos substraernos a la 'política' de las palabras. Aquí desearía solamente remarcar que, aun estando de acuerdo con la crítica a cualquier pseudomística, pienso que el concepto de *ecclesia* abarca también la universal ἐκκλησία[265]. Debería estar claro que nuestro planteamiento nada quita a una cierta eclesiología más sociológica que teológica, que no suscribe ninguna concepción "fundamentalista" de iglesia, pero que busca alcanzar un nivel en el que sea posible la comunicación con otras culturas y religiones.

Resumamos: la salvación consiste en alcanzar nuestra plenitud, es decir, en compartir la naturaleza divina, porque nada finito puede satisfacer al ser que es *capax Dei*. El hombre y toda la creación pueden alcanzar esa plenitud porque en la raíz misma de la "creación" está el mediador, el nexo, el Cristo que habiendo sido engendrado por la "fuente y origen de toda la divinidad" no sólo crea todas las cosas sino que lo diviniza todo por medio de la gracia del Espíritu divino, de modo que, después de la aventura espacio-temporal de toda la creación, la vida divina de la Trinidad lo impregne todo y Dios sea todo en todos (1*Cor* XV, 28). Un Dios, por consiguiente, tanto transcendente como inmanente – y por ello no reducido a una Trinidad *ab intra*.

Entretanto, mientras somos peregrinos, mientras toda la creación gime con dolores de parto, nosotros estamos inmersos en el proceso hasta que se manifieste la plena revelación de los hijos de Dios (*Rom* VIII, 19-23). El lugar donde sucede este proceso es la iglesia y se realiza también en la "iglesia visible", a pesar de todas las sombras y pecados de los hombres. La iglesia es el lugar mismo en el que palpita el universo hasta su destino final. El hombre es el sacerdote, el mediador en esa lucha cósmico-divina – el *daivāsuram* de los "mitos" de la India. La cristofanía nos muestra este nuestro papel en el universo, en la *anakephalaiōsis* (*Ef* I, 10)

[recapitulación de todas las cosas en Cristo] a la que está llamado el hombre, criatura que, mientras que ontológicamente es inferior a los ángeles, tiene una tarea superior que cumplir, precisamente a causa de esa paradoja divina de escoger las cosas que no son con el fin de confundir a aquellas que son (1 *Cor* I, 26-31). Es un resto de clericalismo o de un trauma no cicatrizado el ver en la palabra "iglesia" solamente una institución.

La cristofanía retorna con una nueva conciencia crítica sobre estas verdades fundamentales: el lugar de la Encarnación es el hombre, más aún, "la carne". El lugar del hombre es la tierra, más aún, la iglesia en su camino. La meta de este peregrinar es la plenitud y no la nada (que no hay que confundir con el vacío): ésta sería la esperanza cristiana. La aventura humana es una aventura eclesial, cósmica, divina – como pondremos de relieve más adelante.

Para captar el sentido profundo de este *sūtra* debemos retomar la intuición escolástica de la *creatio continua* y prolongarla en la de la *incarnatio continua*. Hallamos tímidos indicios de la *incarnatio continua* en los escritos de algunos místicos como Máximo el Confesor[266] y el Maestro Eckhart[267]. Así como la actividad creadora de Dios en todo momento no quita nada, sino que resalta más profundamente la creación al "principio" (*Gn* I, 1), la encarnación continua del Hijo en cada criatura no disminuye el papel central de la Encarnación de Jesús (*Jn* I, 14), que permite precisamente ser conscientes de aquello que fue desde el principio (*Rom* XVI, 25-26; 1 *Jn* I, 1-3). El título de Hijo del hombre que se dio a sí mismo el Hijo de Dios revela aquí toda su profundidad.

IX. La cristofanía es el símbolo del *mysterium coniunctionis* de la realidad divina, humana y cósmica

El aspecto cósmico y trinitario del misterio de Cristo no empaña su realidad histórica. El misterio de Cristo es, precisamente, esta *coniunctio* armónica. Como dice el papa san León (en la *homilía* 7 *sobre la Natividad*), la igualdad de Cristo con el Padre no es en detrimento de su igualdad con nosotros. Su función cósmica no menoscaba su papel histórico.

Si *lex orandi, lex credendi* [la ley sobre lo que hay que orar es norma de lo que hay que creer], podemos descubrir cómo la tradición cristiana ha visto en Cristo Jesús algo más, no menos, que un salvador de almas. Una gran parte de los textos litúrgicos, en efecto, describen constantemente esta polaridad:

> *Ante luciferum genitus et ante saecula Dominus Salvator noster hodie nasci dignatus est* [El Señor Salvador nuestro, engendrado antes de la luz, y antes de los siglos, hoy se ha dignado nacer] (*Antif. 8 ad matutinum die I ianuarii*),

repetida después por la antífona 7:

> *In principio, et ante saecula Deus erat Verbum, et ipse natus est hodie Salvator mundi* [Al principio, y antes de los siglos, Dios era el verbo, y él ha nacido hoy, el Salvador del mundo].

El sentido está claro: Jesús ha nacido hombre entre nosotros y ambos textos subrayan un *hodie,* un hoy transhistórico. Los textos, en efecto, no dicen *olim* (hace tiempo) nació, sino *hodie* (hoy) ha nacido. No es por tanto una simple conmemoración, sino la celebración de algo actual, la nova *nativitas* hoy. La realidad histórica del hijo de María transciende el tiempo, no sólo en verticalidad divina (Hijo unigénito del Padre), sino también en horizontalidad humana transhistórica. *Hodie* no es *ante saecu-*

la o *in principio*, fuera del tiempo, sino una actualidad temporal que, sin embargo, no se limita al hecho histórico de hace veinte siglos. Repitiendo, si olvidamos la dimensión mística o de fe, deformamos la propia figura del hijo de María. Esta figura es tanto humana como divina y también cósmica y pertenece al pasado, al presente y al futuro.

La liturgia lo ha cantado durante siglos en el himno *ad matutinum* de Adviento.

Verbum supernum, prodiens
E Patris aeterni sinu
Qui natus orbi subvenis,
Latente cursu temporis.

[Palabra suprema, partiendo
del seno eterno del Padre,
tú naciendo salvas el mundo
cuando declina el paso del tiempo.]

Toda la experiencia cosmoteándrica está implícita aquí: lo divino, lo humano y el mundo. La función de Cristo no se limita a 'redimir' al hombre, sino que restaura el mundo; el *maṇḍala* cósmico – *orbis* y *maṇḍala* significan, ambos, círculo.

«Quien me ha visto a mí ha visto al Padre» (*Jn* XIV, 9). Jesucristo es transparencia pura: el camino. Al mismo tiempo, quien ve a Jesucristo ve al prototipo de toda la humanidad, el *totus homo*, el hombre pleno. Todo aquel que descubre a Jesucristo experimenta la vida eterna, es decir, la resurrección de la carne y, por tanto, la realidad de la materia, del cosmos. Jesucristo es el símbolo viviente de la divinidad, de la humanidad y del cosmos (el universo material). Cualquier experiencia que no implique estas tres dimensiones difícilmente puede ser considerada un encuentro vivo con el joven rabino al que Nicodemo, una noche, le oyó decir que el nuevo nacimiento del hombre debe ser de agua (materia) y Espíritu (divino) (*Jn* III, 5-6).

En Jesucristo lo finito y lo infinito se encuentran. En él lo humano y lo divino están unidos. En él lo material y lo espiritual son uno – así como varón y hembra, alto y bajo, cielo y tierra, histórico y transhistórico, tiempo y eternidad. Desde el punto de vista histórico-religioso se podría

describir la figura de Cristo como la de aquel que reduce a cero la distancia entre el cielo y la tierra, Dios y hombre, transcendente e inmanente, sin 'sacrificar' ninguno de los dos polos – exactamente el principio *advaita*.

Jesús oraba: «Que todos sean uno» (*Jn* XV, 21). El *Evangelio* (copto) *de Tomás* dice: «Cuando de los dos hagas uno, y lo de dentro como lo de fuera..., entonces tu entrarás (en el reino)» (22). *Qui facis utraque unum* [que haces de los dos uno], canta la gran antífona «Oh» de la liturgia de Navidad (22 de diciembre) – ampliando el sentido escriturístico (*Ef* II, 14). Y Pedro habló de la *apokatastasis pantōn* (restauración universal de todas las cosas) (*Hch* III, 21).

Si separamos la figura de Cristo del misterio trinitario no captamos, como hemos dicho, el sentido de la cristofanía. A estos efectos puede hablarse de la "trinidad radical" como un complemento de la intuición de la unidad entre la "trinidad inmanente" y la "económica". La Trinidad inmanente sería el misterio de Dios *ad intra*, es decir, la interioridad divina. La económica sería la acción *ad extra*, es decir, el *opus creationis*, en particular por lo que se refiere a los hombres. Después de Tertuliano la distinción se ha hecho clásica, consagrada en la consciencia cristiana por prudencia, con frecuencia por el miedo a caer en el panteísmo: *Inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos major sit dissimilitudo notanda* [entre el creador y la criatura no se puede señalar semejanza, sin señalar una desemejanza aún mayor] (*Denz*. 806), dice un famoso texto conciliar del siglo XIII.

Para obviar el olvido de la Trinidad, Karl Rahner formuló la tesis de que «la Trinidad económica es la Trinidad inmanente», añadiendo a continuación: «y viceversa». Este "viceversa" es criticado por algunos teólogos, porque opinan que está en contradicción con la afirmación citada del Concilio Lateranense[268]. Sin entrar ahora en el núcleo de la discusión, subrayamos de nuevo la dificultad del pensamiento occidental para admitir que entre el monismo y el dualismo pueda existir el no-dualismo. "El Padre es igual al Hijo", dice la doctrina trinitaria, porque todo lo que el Padre es se lo da al Hijo, sin retener nada para sí; pero el Hijo no es el Padre, de lo contrario no sería el Hijo y desaparecería la Trinidad inmanente. *Quod enim Pater est, non ad se, sed ad Filium est; et quod Filius est, non ad se, sed ad Patrem est; similiter et Spiritus Sanctus non ad se, sed ad Patrem et Filium relative refertur: in eo quod Spiritus Patris et Filii predicatur* [lo

que el Padre es, no lo es para sí, sino para el Hijo; y lo que el Hijo es no es para sí, sino para el Padre; del mismo modo el Espíritu Santo no se refiere a sí, sino al Padre y al Hijo: porque es llamado Espíritu del Padre y del Hijo], dice el Concilio de Toledo XI (*Denz*. 528).

Es decir que el *a-dvaita* o no-dualidad a la que nos hemos referido no es una negación dialéctica de la dualidad, ni un acto secundario del intelecto o mejor aún del espíritu humano, sino una visión directa que transciende la racionalidad (sin negarla). No se quiere decir que la dualidad sea 'antes' y después se la niegue, sino que se 'capta' sin mediación la relacionalidad 'previa' a toda dualidad. En este sentido se podría también denominar "no-unidad". La relacionalidad constitutiva de la realidad, o mejor dicho de la correlacionalidad, no es reconducible ni a la dualidad ni a la unidad. La negación de una u otra sólo es una 'exigencia' del pensamiento humano cuando irrumpe el silencio primordial del que brota.

La Trinidad radical, tal como se manifiesta en Cristo, nos presenta la unidad no-dualista entre lo divino y lo humano (el misterio teándrico de la teología oriental). Pero el hombre es también una unidad no-dualista entre cuerpo y espíritu: en él se da también, por tanto, la corporeidad propia de las cosas materiales. Los 'tres' (divino, humano y material) van juntos sin confusión ni separación.

En otro lugar he llamado a esta experiencia la "intuición cosmoteándrica" o teantropocósmica.

En ocasiones esta intuición ha sido malinterpretada como si se tratase de una síntesis de "tres" cosas o substancias. Nuevamente Cristo se nos presenta como el símbolo central. Cristo es uno y no es unión de "tres" elementos, aunque nosotros podemos y debemos distinguir esta tridimensionalidad en él, como en toda la realidad. Baste recordar que la visión tradicional de Jesucristo siempre ha reconocido en él la conjunción armoniosa de estas tres dimensiones de lo real, aunque cada período y cada hombre subrayen ora uno ora otro de los elementos de esta tríada.

El gran teólogo Máximo el Confesor escribe que en Cristo se realizan cinco grandes "conjunciones": lo masculino con lo femenino (*Gál* III, 28), la tierra condenada con el paraíso (*Lc* XXIII, 43), el mundo terrestre con el cielo (*Hch* I, 9-11), las cosas sensibles con las inteligibles (*Ef* IV, 10), la naturaleza creada con la increada[269].

Más que como *coincidentia oppositorum*, Jesucristo, que ha sido descrito como la reconciliación entre lo divino y el universo y que ha llamado

a sus fieles al "servicio de la reconciliación" (*διακωνία τῆς καταλλαγῆς*) (2 *Cor* V, 18), superando la alteridad, podría ser experimentado como *mysterium coniunctionis* [el sacramento de la conjunción], como ese centro de la cruz simbólica de la *quaternitas perfecta.*

Cristo es más la "conjunción" que la "coincidencia". En él se conjugan también todos los dogmas cristianos[270]. Como hemos dicho, la Creación no puede separarse de la Encarnación ni ésta de la Trinidad[271].

San Juan Damasceno subraya que nosotros «no decimos que un hombre se ha convertido en Dios, sino que Dios se ha hecho hombre» (*De fide orthodoxa* III, 2). Este punto representó la mayor dificultad del monoteísmo. ¿Cómo puede el Ser absolutamente uno y simple convertirse en quien sea? Repetimos una vez más: la Encarnación no tiene sentido sino en la Trinidad.

Si separamos a Jesucristo de la Trinidad, su figura pierde toda credibilidad; él sería un nuevo Sócrates o cualquier otro gran profeta. Si separamos a Jesucristo de su humanidad, él se convierte en un ideal platónico de perfección y con frecuencia en un instrumento de dominio y abuso de los demás; se convierte en un Dios. Si separamos su humanidad de su real caminar histórico sobre la tierra y de sus raíces históricas, lo convertimos en una mera figura gnóstica, que no comparte nuestra condición humana concreta y limitada.

La conjugación de los tres es la tarea de una cristofanía para nuestro tiempo.

Epílogo

No debe maravillarnos que a una nueva época en la historia del mundo le corresponda una nueva comprensión de Jesús el Cristo. Si el Cristo debe tener sentido también para los hindúes, los pueblos de los Andes, los ibos, los vietnamitas y todos aquellos pueblos que no pertenecen al filón abrahámico, no puede seguir estando recubierto por las vestiduras filosóficas occidentales. Comprensión que no se alcanza ni con una simple repetición ni con una mera adaptación de las doctrinas tradicionales, sino con una "nueva vida en Cristo", con esa *fides oculata* [provista de ojos] que no deja de 'mirar hacia el cielo' como los hombres de Galilea, pero que revive la *incarnatio continua* a la que también hacían tímida referencia los antiguos. La reacción saludable de una "cristología desde abajo", representada por la teología de la liberación, precisa ser completada por la *cristología desde el interior*, que al mismo tiempo sirva de puente con la "cristología desde lo alto". Las tres formas son necesarias sin que sea preciso adherirse a una cristología adopcionista (Dios adopta a Jesús como hijo) o a una cristología pneumática (un ser espiritual divino tomó carne en un momento concreto de la historia). Al principio (del tiempo) no existía Jesús, pero en principio, ἐν ἀρχῇ, en el origen (tempiterno), existía el *alfa* y el *omega*, que los cristianos llaman Cristo.

Si tuviésemos que continuar poniéndole etiquetas a todo, podríamos hablar de una *cristofanía desde el centro* – no confundir con el llamado cristocentrismo. Recordemos que *lex orandi, lex credendi* – y los himnos litúrgicos que lo expresan no eran solamente licencias poéticas sino intuiciones teocosmológicas [Bellarmino, después de todo, tenía razón cuando, distanciándose de Galileo, sostenía que no puede existir 'pura ciencia' a la que no subyazca una cosmología – aunque la de su tiempo fuese ciertamente inadecuada]:

Iesu, Redemptor omnium,
Quem lucis ante originem

Parem Paternae gloriae
Pater supremus edidit.
Tu lumen et splendor Patris
Tu spes perennis omnium.

[Jesús, Redentor de todo,
a quien antes del origen de la luz
igual a la gloria paterna
engendró el Padre supremo.
Tú, luz y esplendor del Padre,
tú, esperanza perenne de todo.]
(*Liturgia Latina de Navidad,* Himno de Vísperas)

A pesar de que el mismo himno cante al día como *currens per anni circulum* [recurrente a cada círculo del año], y el himno de laudes llame a Cristo *beatus auctor saeculi* [bendito creador de este mundo temporal], en el occidente moderno la tendencia general ha sido la de leer dichos textos dentro de una concepción lineal del tiempo. Nosotros podríamos, en mayor consonancia con los grandes textos cristológicos de la Escritura, leer estos himnos dentro de un esquema temporal distinto: desde el principio, en el origen (*ἐν ἀρχῇ, in principio*) la realidad era (es) Padre, Cristo, Espíritu (por usar nombres cristianos), y cuando llegó "la plenitud de los tiempos" tuvo lugar en el espacio (y también en el tiempo) lo que llamamos la Encarnación, de manera que la manifestación (*φανέρωσις*) de Jesús es una revelación de la realidad – de lo que somos. Tengamos presente que, si no hacemos de Dios un ser antropomórfico y compuesto, la revelación de Dios sólo puede ser Dios mismo (y no una simple producción de su mente). El *Logos* de Dios es Dios, dice la intuición trinitaria. El misterio del tiempo es el despliegue, la distensión (diría Agustín) de la Trinidad *ad extra.* Pero fuera de Dios no hay nada. La realidad entera, y no sólo un Dios exclusivamente transcendente, es la Trinidad.

Acabemos con otro himno. *Cantare amantis est* [el cantar es propio del amante], decía san Agustín:

Ut hominem redimeres,
Quem ante iam plasmaveras
Et nos Deo coniungeres

Per carnis contubernium.

[para que liberases a los hombres,
que ya antes habías formado
y nos unieses a Dios
por tu unión con la carne.]
(*Ad Matutinum*, tiempo pascual, *Breviarium Monasticum*)

Insistimos en que la grandeza de la visión cristiana no le quita nada a otras intuiciones del misterio último de la realidad. Tendremos una confirmación de la fe cristiana si encontramos equivalentes homeomórficos en otras tradiciones. Por ello recogemos un himno, poco conocido, que no procede de los profetas de Israel, ni de las grandes leyendas griegas ni de las llanuras del Tigris o del Éufrates, sino de uno de los documentos más antiguos del pueblo tibetano (probablemente del siglo VII):

De un hijo divino
surgirá una estirpe humana...
y un héroe dominará el mundo,
y su fama se extenderá sobre la tierra...[272]

Hemos repetido numerosas veces en estas páginas que la experiencia que hemos llamado cristofánica es una forma concreta de vivir la experiencia humana en su plenitud. Mucha gente hoy en día se resiste a aceptar este lenguaje, sea porque ha sido banalizado sea porque se ha abusado de él. Hemos intentado demostrar que dos milenios de experiencia humana forman parte del patrimonio de la humanidad y que no debemos ni relegarlos a un museo ni aceptarlos acríticamente. Nos hemos propuesto no tanto presentar el pasado bajo un nuevo prisma cuanto vivir el presente "caminando en la luz en comunión los unos con los otros", como todos aquellos peregrinos a los que hemos dedicado esta obra.

El lenguaje de este libro tal vez pueda molestar a expertos y pacientes del psicoanálisis y otras disciplinas afines. Nos parece oportuno advertir que admiramos a aquellos que han contribuido a la investigación del alma humana y consideramos muy apreciable su aportación a la exploración de la psique humana; sin embargo sería un error creer que estas teorías y estas prácticas reflejan el espíritu humano en el nivel al que lo hemos tratado.

El lector se habrá dado cuenta de nuestra actitud poco indulgente hacia la cultura actual y de que compartimos muchas de las críticas que se le hacen. Lo que no implica admitir un "pecado original" secularizado que lleva a hablar de una "consciencia infeliz" [*unglückliches Bewusstsein*], desordenada y mala, extrapolando la frase de Hegel. Es verdad que existe el mal en el mundo y en el hombre, y la divinización de la que hemos hablado no significa el retorno al Paraíso. De nuevo aparece en este 'sueño' una concepción monoteísta de la divinización o una idea apolínea de la perfección. La perfección humana no es la de una máquina, ni la salud humana la de un elefante. El hombre no es la idea platónica del hombre. Debemos agradecer a la psicología que haya desmontado el espejismo de una *segunda* inocencia. Pero todo esto no impide que el destino último del hombre sea un salto desde la animalidad instintiva a una participación en la aventura infinita de la realidad. También el *Evangelio* está lleno de luchas de Jesús contra toda clase de demonios.

En otras palabras, la cristofanía no es una visión idílica ni de la realidad ni de la condición humana, sino que es una *fania,* una luz que aparece como tal porque estamos envueltos en tinieblas. Quizás también todas esas personas tan conscientes de la condición humana podrían ver la cristofanía como "una buena noticia".

Hemos empezado describiendo el *Sitz im Leben* del estudio que suscitó estas reflexiones. Acabamos haciendo referencia a otro *Sitz* más amplio: el campo socio-político-económico-espiritual de nuestra situación humana general. ¿Qué tiene que decir una cristofanía a tres cuartas partes de aquellos que todavía llamamos semejantes nuestros, que no alcanzan un nivel ni tan siquiera mínimo de humanidad a causa de sistemas humanos injustos? *Nosotros venceremos, we shall overcome,* es una explosión psicológica poderosa; pero para millares, más aún, millones de víctimas que perecen a lo largo del camino hacia una "tierra prometida" cada vez más problemática es un deseo piadoso o una droga enajenante. Debemos ir más al fondo y debemos dar una respuesta a los *'am ha'aretz*, a los *dalit,* a los amerindios y a todos los oprimidos – no sólo económica y políticamente sino también espiritual y humanamente –, a todos aquellos que no 'lo conseguirán', que no 'sobrevivirán'.

Confiemos una vez más en el lenguaje poético, esta vez de un obispo católico que resume el dolor de la Amerindia, como resumen de todo lo que hemos intentado decir.

Quizás es en los establos de hoy donde se manifiesta la cristofanía.

De Amerindia para Santa María,
ambas en estado de Navidad.

¿Quién dijo que era buena la Noticia?
¡Y el Niño que no acaba de nacer...!
Laten las carabelas de codicia
y Herodes se encastilla en el poder.

Me abrieron en canal buscando plata
y han quebrado la quena de mi voz.
¿Será Dios de la vida el que me mata?
Ese Dios, Guadalupe, ¿será Dios?

¿No sabrá el Viento andar por mi camino?
¿Mi sangre no valdrá para Su vino?
¿El Reino no fermenta en mí también?

Yo, arrabal del imperio y desolada,
te ofrezco esta pobreza de majada
que puede ser, por fin, nuestro Belén.
Pedro Casaldáliga

Las implicaciones sociopolíticas de esta visión deberían estar claras. Ese Jesucristo hombre destruye todos nuestros dualismos. *Qui fecit utraque unum* [El que hizo de ambos uno], canta la liturgia evocando la Escritura. Y sin embargo este uno no significa ni monismo filosófico ni monoteísmo teológico. Digámoslo una vez más: la δικαιοσύνη de los *Evangelios* no es 'justificación' (para el cielo), por una parte, y 'justicia' (sobre la tierra), por otra. «Así en la tierra como en el cielo», dice la más popular de las oraciones cristianas. El Hijo del Hombre es Hijo de Dios. No hay Dios aquí, Hombre allá y la tierra debajo; lo celestial y lo espiritual por una parte y lo material y lo político por otra; el tiempo ahora y la eternidad después; el individuo aislado por un lado y la colectividad indiferenciada por otro. Él no era ni un liberador político, ni un asceta que negase el mundo, ni menos aún un miembro del clero, sino únicamente un

ser (no tenemos otra palabra) que vivió la plenitud de lo humano, lo que incluye la participación en los asuntos de la tierra, en las vicisitudes de los hombres, aun sabiendo que a cada uno nos toca asumir nuestra responsabilidad, de modo que con la cooperación de todos pueda alcanzarse una mayor justicia. Pero esta plenitud humana incluye también la participación en lo divino – revelando así lo que estamos destinados a ser.

Una vez más: Cristo como puro Dios, aun siendo Hijo exclusivo de Dios, no convence. No se bajó de la cruz. Cristo no es el Dios de la historia. Tampoco el considerarlo un "hombre para los demás", un héroe histórico o un modelo maravilloso, nos resulta de mucha ayuda. Si de vez en cuando David tiene suerte, Goliat resulta vencedor innumerables veces. ¿Adónde nos llevan las revoluciones? La lucha por la justicia no está justificada por una eventual victoria (de nuevo el tiempo lineal), sino por el hecho de que es nuestra vocación humana – para el *lokasaṃgraha* (la cohesión del universo), me atrevería a decir saltando a otra tradición (*BG* III, 20 y 25).

En otras palabras, si el misterio de Cristo no es nuestro mismo misterio, si la cristofanía no significa algo más que arqueología (del pasado) o escatología (del futuro), mejor sería considerarla una pieza de museo.

El clamor por una nueva espiritualidad es un grito del Espíritu, que de acuerdo con la tradición es el Espíritu mismo de Cristo. La cristofanía del tercer milenio no puede ser ni sectaria ni una mera consolación para los 'creyentes'. El Hijo del hombre murió fuera de la ciudad santa.

La cristofanía *desde el interior*, que tímidamente sugerimos, es la profundidad más interior de todos nosotros, el abismo en el que, en cada uno de nosotros, lo infinito y lo finito, lo material y lo espiritual, lo cósmico y lo divino se encuentran. La cristianía del tercer milenio está llamada a vivir esta experiencia.

Notas

[1] Para homologar todas las citas de los textos clásicos no se ha hecho excepción con los textos bíblicos y se ha seguido la costumbre más antigua de citar la primera división (libro, parte o capítulo) en números romanos.

[2] Ésta es la impresión que el autor capta de la lectura, rica y profunda, de las obras tan admiradas de autores como Von Balthasar, Barth, Bonhöffer, Brunner, Bultmann, Congar, De Lubac, Feuerbach, Garrigou-Lagrange, Jaspers, Lévinas, Lonergan, Mancini, Rahner, Scheeben, Schmaus, Tillich, por no citar más que a algunos de los recientes y dejando de lado a los contemporáneos.

[3] Es tristemente significativo cómo se ha hecho desaparecer «el cuerpo de Cristo» *τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ* (*Col* II, 17) en esta y en otras numerosas citas. ¿Miedo al cuerpo?

[4] Cf. entre muchos otros un breve resumen en EVERS (1993).

[5] MOCHANIN (1985) 157: *La mystique de Dieu est nécessairement au terme de la mystique du Christ.*

[6] GONZÁLEZ FAUS (1966) 107-111.

[7] BORNE (1987) 398.

[8] Cf. una crítica en PANIKKAR (1983/XXVII) 321-334.

[9] DŌGEN (1997) 13.

[10] Cf. PANIKKAR (1992/47).

[11] Desde Aristóteles en adelante (*Met.* XII, 4) *ἀποφαίνεσθαι* (aparecer) ha sido considerado la revelación del ser. Cf. HEIDEGGER (1966) 77: *Sein west als Erscheinen* [el ser manifiesta su esencia en el aparecer]. Cf. todo el capítulo «Sein und Schein» (75-88) y también *das λέγειν des λόγος als ἀποφαίνεσθαι, zum-sich-zeigen-bringen* (130) [el decir del logos en cuanto manifestación]. Reproducimos esta cita para evidenciar la profunda unidad cultural de Occidente desde Parménides en adelante.

[12] Cf. *Mt* IV, 1 y *Mc* I, 12, que nos hablan de Jesús «guiado por el Espíritu».

[13] *Φανερός* (como *φανός*) tiene como primer significado «luciente», de *φαίνω* (que lleva a la luz). (*φῶς* es luz – principalmente del sol –, de la raíz *bha*, de donde: evidente, manifiesto, visible, abierto). En otro contexto habría escogido como título para este libro *Christāloka*: el esplendor, la luz del Cristo. La cristofanía querría ser el esplendor del Misterio (que los cristianos llaman «crístico») visible para todos – aunque bajo formas diversas.

[14] Cf. PANIKKAR (1997/XXXIX) 25-37.

[15] Cf. los varios escritos de Xavier Tilliette sobre las reflexiones de los «filósofos» (oficiales de la época moderna) acerca de la figura de Cristo. Cf. un resumen en TILLIETTE (1990a) 424-430, y más especialmente TILLIETTE (1990b y 1993). Cf. también las brillantes páginas de MILANO (1987).

[16] *Animi assidua et vehemens ad aliquam rem applicata magna cum voluntate occupatio* [una asidua e impetuosa actividad del espíritu dirigida a cualquier cosa con gran empeño] (*De inventione* I, 25).

[17] Los tres momentos clásicos de la actividad propiamente humana son, según los *Upaniṣad, śravaṇa* o escucha de la palabra (de los *Vedas* y de los sabios), *manana* o esfuerzo para comprender (operación propia de la mente – *manas*) y *nididhyāsana* o asimilación contemplativa de manera que uno se convierte en lo que conoce, y que por tanto implica la praxis.

[18] JASPERS (1963) 52. También Benedetto Croce afirmó que «no podemos no llamarnos cristianos».

[19] Cf. SCHÜSSLER-FIORENZA (1994) como ejemplo de una abundante bibliografía actual.

[20] Cada vez se presenta de forma más clara a la mente contemporánea la problemática de la incongruencia monoteísta en el interior del monoteísmo. La bibliografía es inmensa después del texto *Der Monotheismus als politisches Problem* de Erik Peterson. Cf. CONGAR (1981), BRETON (1981), además de las obras sobre la Trinidad. Caso aparte es la profunda obra de CORBIN (1981). Para una síntesis brillante sobre la problemática del paso del monoteísmo a la Trinidad, cf. MILANO (1987).

[21] *Expositio* V, 6 (*Opera omnia*, Basileae 1572, pág. 300ss.), en DE LUBAC (1974) 83, que presenta otros textos, y hace un comentario magistral.

[22] Clemente de Alejandría, *Protrepticus* XI.

[23] Cf. los distintos artículos sobre la divinización en el *Dictionnaire de Spiritualité: "Divinisation"* (1957) III, col. 1370-1459. Es significativo que los estudios se detengan en el siglo XVII, como si esta doctrina hubiese dejado de ser central. Hay también un breve artículo sobre la «Union à Dieu», vol. XVI, col. 40-61 (y naturalmente otros sobre mística y gracia). Para un estudio sintético sobre la fidelidad a la tradición patrística del Maestro Eckhart, a diferencia de Tomás de Aquino, cf. WOODS (1992).

[24] Clemente de Alejandría, *Protrepticus* I, 9, en BOUYER (1960) 334.

[25] Ireneo de Lión, *Adversus haereses* III, 19 (PG 7, 939).

[26] Ibídem V (PG 7, 1120).

[27] Atanasio, *De incarnatione Verbi* LIV (PG 25, 192). Cf. el comentario de BOUYER (1960) 496-501.

[28] Gregorio Nacianceno, en SHERRARD (1992) 26.

[29] Máximo el Confesor, *Ambigua* (PG 90, 1084).

[30] San Gregorio, el teólogo: *ἵ να γένωμαι τοσοῦτον θεὸς ὅσον ἐκεῖνος ἄνθρωπος»* [para que yo llegue a ser talmente Dios cuanto Él hombre] (*Oratio theologica* III, 19; PG 36, 100a). Esto es a lo que Máximo el Confesor llama *καλὴ ἀντιστροφή* [la bella inversión/el bello vuelco], en HAUSHERR (1955) 307.

[31] ECKHART en *Jn* III (LW III, 118).

[32] ZUBIRI (1975) 62.

[33] *Da nobis... eius divinitatis esse consortes, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps* [danos... participar en la divinidad de aquel que se dignó participar de nuestra humanidad].

[34] Para Jesús como hombre, cf. *Mt* XI, 19; XXVI, 72-74; *Lc* XXIII, 4, 6, 14; y al menos 19 veces en *Jn*.

[35] Cf. *RV* X, 90 y otros textos en PANIKKAR (1977/XXV) 72ss.

[36] Cf. SCHESTOW (1994) 309-324 para una defensa apasionada e inteligente de esta actitud. Cf. también más adelante.

[37] Cf. GUARDINI (1953) con los importantes comentarios de Heinrich Fries.

[38] Es significativo observar la situación embarazosa de cierta crítica moderna frente al sentido de este verbo (cf. Hauck en KITTEL 1964-1974, IV, 574ss.) tan importante en los escritos joánicos (66 referencias de las 112 en todo el *Nuevo Testamento*). Y, efectivamente, ¿cómo se puede permanecer en otra persona en el contexto de una cosmovisión individualista y racional? Es también significativo encontrar otra corriente de pensamiento totalmente distinta: «En una profundidad mayor nos es revelado que el hombre se salva no a través de Cristo, sino en Cristo...»; BERDIAEV (1933) 297.

[39] Para un comentario, cf. PANIKKAR (1975/ XXIV) 182-185.

[40] Cf. «La eucaristía y la resurrección de la carne», publicado en PANIKKAR (1963/VI) 335-352.

[41] Cf. los tomos casi exhaustivos del *status quaestionis* de HAAS (1979 y 1996), con abundante bibliografía.

[42] *Sic* el jesuita Maximilianus Sandaeus en 1640, en HAAS (1979) 80.

[43] Kurt Ruh, en HAAS (1979) 64.

[44] El desplazamiento al mundo de los conceptos (*Die Verschiebung ins Begriffliche*) mina la consistencia (*die Substanz*) de la experiencia y la transforma en mero nombre, que sustituye a la realidad. JUNG (1963) 150.

[45] Cf. MARTÍN VELASCO (1995) 119-148 para un comentario moderno muy válido.

[46] TERESA DE JESÚS (1967) 500-501.

[47] Cf. *Job* XL, 5. Pasaje muy comentado por la tradición.

[48] Agustín, *De vera religione* I, 39, n. 72 (PL 34, 154).

[49] Cf. DUPRÉ (1996) para una síntesis histórica del fenómeno místico, breve pero óptima. Recientemente, para la mística cristiana, cf. RUH (1990) y McGINN (1992).

[50] Consideramos importante reproducir sus mismas palabras: *Εἷς θεός ἐστιν, ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ιησοῦ Χριστοῦ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτους Λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών. Ad Magnesios* VIII, 1 (PG 5, 669).

[51] Cf. BALDINI/ZUCAL (1989) con amplia bibliografía.

[52] DUPUIS (1989) 87.

[53] Cf. en GORT (1992) los esclarecedores capítulos que analizan, en general, y en algún caso particular, la posibilidad de compartir la experiencia religiosa – aunque no se menciona el caso de Cristo.

[54] Cf. H. SMITH (1992) y su polémica con Steven Katz y las correspondientes referencias bibliográficas.

[55] «The Supreme Experience», en PANIKKAR (1983/XXVII) 291-317.

[56] McGINN (1992) 63. La misma observación es realizada por SWIDLER (1988)10-19.

[57] «El único conocimiento que tenemos del hecho de Cristo nos llega a través de la

experiencia concreta de las primeras comunidades locales de cristianos»; SCHILLEBEECKX (1994). Esto significa únicamente desplazar el problema a un segundo plano, que, sin embargo, presenta la misma dificultad al querer penetrar en la experiencia de los primeros cristianos; si no podemos conocer la experiencia de Jesús, tampoco podemos conocer la de Pedro, Pablo y demás contemporáneos. Cf. también THOMPSON (1985), que hace honor al subtítulo y sin embargo está centrado en «el acontecimiento Jesús».

[58] Mientras tanto han aparecido las actas del congreso: BÄUMER (1997).

[59] SOBRINO (1978) en el prólogo a la edición inglesa, pág. 15.

[60] Cf. el significativo título de ALEGRE (1995) y especialmente la contribución de GONZÁLEZ FAUS (1995).

[61] Cf. PIERIS (1988) y WILFRED (1992) a título de ejemplo.

[62] Se usa el adjetivo 'índico' para referirse a la cultura del subcontinente del sudeste asiático para distinguirlo del adjetivo 'indio', que se refiere a la India como nación moderna.

[63] De vez en cuando Occidente produce libros que alarman al gran público como FANON (1963) o, más recientemente, FORRESTER (1997) y tantos otros; sin embargo las grandes potencias parecen incapaces de "descabalgar del tigre".

[64] Cf. RENWART (1993), que analiza quince libros contemporáneos de cristología. Ninguno toca nuestro tema. Un libro importante de 'teología narrativa' es KUSCHEL (1990).

[65] Cf. las sutiles y numerosas polémicas de hace medio siglo sobre el *desiderium naturale videndi Deum* [deseo natural de ver a Dios]. Por un lado todos los teólogos estaban de acuerdo en afirmar que Dios es el fin de todo ser; por otro, se temía que se vaciase de contenido el papel de la gracia (santificante) – y por consiguiente de todo el cristianismo –, si el mero deseo natural llevaba a la visión de Dios.

[66] Para las fuentes canónicas, cf. el *Nuevo Testamento*, y para las no canónicas, los Apócrifos. Entre los innumerables estudios cf. ORBE (1985) y los sucesivos volúmenes de la misma colección. Para un útil «Inventory of the Jesus Tradition by Chronological Stratification and Independent Attestation», cf. CROSSAN (1991) 427-450, con 522 voces.

[67] ROSENBERG (1986) 27ss. y *passim*.

[68] Cf. incluso recientemente los argumentos de HAVEN-SMITH (1997). Es significativo que DESCHNER (1990), en su desaforado y violento ataque al cristianismo, no estudie, ni casi mencione, la figura de Cristo y cite la frase de Goethe, diciendo: «Entre tantas cruces y Cristos / al Cristo verdadero y a su cruz han ocultado».

[69] «Jesús no muestra signos de influencia helenística»; MAISCH/VÖGTLE (1969) 176. Merece la pena leer distintos pasajes de *Sacramentum Mundi* (1969) III, 174-209 (con rica bibliografía). Son muy interesantes las descripciones de CROSSAN (1991).

[70] Cf. cuatro descripciones distintas, y sin embargo relacionadas, del hombre Jesús en BEN-CHORIN (1967) (quien, dicho sea de paso, no cita ninguna de las expresiones de Jesús que vamos a comentar), que describe *Der Nazarener in jüdischer Sicht*; L. SWIDLER (1988), que hace del judío *Yeshua [Yehoshua]* «el metro para saber qué significa ser cristiano» (pág. 1) – un Jesús que, naturalmente, es «feminista y muy radical» (pág. 95) y andrógino; A. ROSENBERG (1986), que libera a Jesús de su dependencia del *Antiguo Testamento* y lo presenta literalmente como un *barnasha* (Hijo del hombre); AUGSTEIN

(1972), que muestra las incongruencias de todas las teologías e iglesias que edifican sobre los inestables fundamentos de un heterogéneo Jesús de Nazaret.

[71] Cf. VERMES (1973), además de otros autores citados, que contienen una rica bibliografía.

[72] Cf. PELIKAN (1987) 232 para una descripción fascinante de la historia occidental a través del impacto positivo de Jesús en el mundo... «A medida que ha ido disminuyendo el respeto hacia la iglesia organizada, la veneración hacia Jesús ha aumentado.»

[73] Cf. la triste e irónica observación de un exegeta indio (muerto en accidente en 1995): «¿Cuántos de entre los 1.500 libros y artículos publicados sobre los *Evangelios* todos los años tocan realmente los problemas que le interesan a la gente?»; SOARES-PRABHU (1981) 320.

[74] Cf. la cuestión metodológica principal de la *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* según la cual no es analizando objetos como se puede conocer a un sujeto (*BU* III, 4ss.)

[75] Cf. PANIKKAR (1992/47).

[76] Cf. DUPUIS (1994). Este libro se aproxima mucho a nuestro problema, en cuanto que presenta una cristología centrada en la persona de Cristo y abierta a las otras religiones del mundo. Critica los métodos dogmáticos y genéticos como deductivos y halla un triángulo hermenéutico «en la mutua interacción entre texto, contexto e intérprete» (9). Ello le permite «dirigirse a muchas teologías y cristologías diversificadas» (10) para preparar «el camino hacia una cristología de las religiones». Aunque aquí no se pretenda producir una cristología completa, sino sólo presentar una meditación sobre una cristofanía realista no docetista. Cf. también DUPUIS (1997).

[77] Nuestro estudio no quiere ser una crítica de la "crítica bíblica". Hay que conocer la exégesis cristiana, pero hemos de prestar oído a la observación de SOARES-PRABHU (1981) 318: «Es precisamente este uso de un *método histórico* para interpretar un *texto religioso* lo que explica el fracaso de la exégesis crítica para revelar el verdadero significado de los *Evangelios*, al mismo tiempo que proporciona infinitas informaciones sobre ellos... Se emplea un método específico para obtener informaciones exactas con el fin de interpretar un texto que apunta a la transformación personal... El método es, por tanto, inadecuado a la intención del texto».

[78] En un congreso internacional pregunté a un conocido exegeta moderno cómo explicaba con sus premisas puramente analíticas el hecho de interesarse más por Jesús que por Sócrates, Buddha o incluso Copérnico, Aníbal o Napoleón. La única respuesta 'convincente' fue: «La razón de estado, es decir, la política del poder y su influencia». Si se elimina el hecho personal y místico de encontrar en Jesús algo más «que luego debe pasar por el tamiz de la reflexión crítica» no hay motivo para justificar el interés por Jesús más que por cualquier otro 'héroe'.

[79] Cf. KLOSTERMAIER (1997) citando a ROMBACH (1991). No por casualidad la 'inspiración' de Klaus Klostermaier deriva del conocimiento profundo de las tradiciones índicas que lo abren al diálogo y la interculturalidad.

[80] *Die Schrift [ist] nicht das Wort, sondern das Zeugnis des Geistes von Wort* [la Escritura no es la palabra, sino el testimonio que el Espíritu da a la palabra]. VON BALTHASAR (1961) I, 28.

[81] No hay que maravillarse de que un teólogo, del que muchos han querido mantenerse a distancia, pudiese escribir «la cosa más importante no es evocar en uno los mismos sentimientos de Cristo, sino captar al mismo Cristo»; Adolf von Harnack en KUSCHEL (1990) I, 2, 2.

[82] Como ejemplo de una discusión que estuvo muy viva hace tiempo, cf. *deus verbum assumpsit naturam, non personam hominis* [Eckhart, *In Iohan* (LW III, 289)] – añadiendo inmediatamente que *natura est nobis omnibus aequaliter communis cum Christo univoce* [Dios el verbo asumió la naturaleza del hombre, no la persona humana – La naturaleza nos es igualmente común de forma unívoca a todos nosotros y a Cristo].

[83] Cf. la categoría del testigo fidedigno tan estudiada y discutida en la filosofía índica.

[84] Cf. dos obras importantes que no podemos comentar aquí: CHATTERJEE (1963) afirma que sin la previa condición de inter-subjetividad «no puede existir el concepto de 'mi sí' ni del 'otro sí'» (217), y RICŒUR (1990) distingue entre *identité-idem (same, gleich)* e *identité-ipse (self, Selbst)* (13 y *passim*).

[85] Cf. PANIKKAR (1977/3).

[86] Cf. PANIKKAR (1972/6 y 1972/14).

[87] Cf. «Advaita and Bhakti», en PANIKKAR (1983/XXVII) 277-289.

[88] Basta mencionar los requisitos upanisádicos para estudiar la palabra sagrada; cf. como ejemplo Śaṅkara, *Vivekacūḍamaṇi*, 16-37.

[89] Cf. GISPERT-SAUCH (1974) 139, en un estudio breve pero importante sobre la exégesis bíblica desde una perspectiva índica.

[90] Pensemos en Unamuno, Sartre, Lévinas, Aranguren, entre los modernos más recientes.

[91] El lector podrá sentir tal vez el eco de un buen número de filósofos contemporáneos. Cito a algunos en la bibliografía, pero la lista no está completa. Berdaiev, Bergson, Blondel, Buber, Bulgakov, Bultmann, Cullmann, Ebner, Gilson, Guardini, Heidegger, Marcel, Maritain, Mounier, Nédoncelle, Ortega, Rahner, Scheler, Schweitzer, Zubiri, omitiendo los pensadores que todavía viven y los más antiguos. No menciono aquí a los pensadores indios por cuanto la problemática es un tanto distinta.

[92] Cf. entre los muchos testimonios el siguiente: «El *nous* aristotélico es una facultad supra-individual, al igual que el *buddhi* de la especulación india o el *'aql* de la doctrina islámica. Esta facultad en las tradiciones orientales es supra-individual, pero esencialmente personal... Todo el planteamiento de las discusiones en Occidente ha partido de la incompleta metafísica griega, la cual se ha limitado al ego individual y no ha llegado nunca al más profundo *suppositum* o *hypostasis* personal (*ātman*). La *psychē* no es un sustituto del *pneuma*, así como el *ātman* buddhista no es un sustituto del *ātman* hindú». MASCARENHAS (1953) 163.

[93] NÈDONCELLE (1970) 41-47. Toda la primera parte se titula «Être et personne», aunque no desarrolla el problema al que nos referimos.

[94] Éste era el temor de GARRIGOU-LAGRANGE (1953), el dominico que dominó la teología romana durante decenios, gran experto en misticismo, y que no pudo negar que la Encarnación parecía oscurecer el absoluto de Dios: *L'acte pur est irreçu et irréceptif, irreceptus et irreceptivus. S'il était reçu dans une puissance, il serait participé et limité, s'il*

recevait une perfection nouvelle, il serait en puissance par rapport à elle, et ne serait plus Acte pur» [el acto puro es no recibido ni recibible. Si fuese recibido en una potencia sería participado y limitado, si recibiese una perfección nueva, sería en potencia respecto a ella y ya no sería Acto puro] (345). Ya hemos puesto de manifiesto que el monoteísmo ontológico no deja espacio a la encarnación cristiana, a pesar de todos los *distinguo* de Tomás de Aquino. El "acto puro" no se puede encarnar, no sería puro.

[95] GUARDINI (1963) 99ss. (el escrito es de 1927).

[96] *Autopresencialidad*, diría Ortega, haciéndose eco de santo Tomás [el alma *est sibi praesens* (*De Veritate* q. X, a. 8)], es la esencia de la persona (*suiipsius et sui juris* – de acuerdo con el lenguaje jurídico).

[97] Criticar esta imagen de Dios es uno de los principales objetivos de la teología de Schoonenberg (contra el ateísmo de Sartre, Camus, y otros). Dios «no nos deshumaniza, sino que nos hace plenamente humanos, finalmente a través de su Palabra hecha hombre... nuestra divinización es nuestra humanización»; SCHOONENBERG (1971) 7. Romano Guardini ya había enfocado el tema medio siglo antes.

[98] Subrayamos el *en-medio* como referencia al *mādhyamika* buddhista, el *bedhābheda* índico, el *Dazwischen (das Zwischenmenschliche)* de Buber y otros, al *In-between* de la escuela de Kyōto, etc. «El reino de Dios está [también] en-medio (ἐντός)» (*Lc* XVII, 21).

[99] Cf. PAVAN/MILANO (1987) para clarificadores estudios sobre la problemática teológico-filosófica contemporánea.

[100] Dejemos abierto uno de los problemas interculturales más fundamentales, es decir, si la 'categoría' de Ser es la más adecuada para expresar la 'realidad'. Aquí la discusión está indisolublemente ligada al lenguaje. Existen idiomas que carecen del concepto de ser.

[101] Cf. MILANO (1987) 68, quien cita a Maritain y Moltmann.

[102] Cf. *Glossa Lombardi* (PL 191, 1651 A) y también *Glossa Ordinaria* (PL 114, 540 B), así como el *Ambrosiaster* sobre 1 *Cor* XXII, 3 (PL XVII, 245 y 258 B).

[103] Cf. MOUROUX (1952) 222 para más comentarios.

[104] Cf. Juan Damasceno, *De fide orthodoxa* III, 15 (PG 94, 1060), con la que concuerda Tomás de Aquino. Cf. *De veritate*, q. 27, a. 4: *Humana Natura in Christo erat velut quoddam organum divinitatis.*

[105] Cf. XIBERTA (1954); GALTIER (1939, 1947 y 1954); PARENTE (1951 y 1952).

[106] Cf. SANTIAGO-OTERO (1970).

[107] Cf. como corolario la discusión teológica sobre «la fe de Cristo» (*Heb* XI, 2). Se discute si representa un genitivo objetivo o subjetivo, es decir, si podemos decir que Jesucristo podía no haber tenido fe, porque tenía la visión beatífica, o si tuvo también fe. Cf. O'COLLINS/KENDALL (1992). Cf. también el capítulo «Jesus' Faith» en SCHOONENBERG (1971) 146: «Creer es un acto o una actitud de toda la persona: no es el simple reconocimiento de verdades [abstractas]».

[108] Cf. DE LUBAC (1979) 59-117 para un clarificador estudio que muestra cómo la intuición paulina de 1 *Tes* V, 23 ha sido dada de lado o minimizada por muchos teólogos modernos.

[109] Cf. DANIÉLOU (1961) como ejemplo.

[110] «Esta antropología [de los Padres griegos en contraposición a los latinos] ha per-

manecido demasiado ajena [*étrangère*] al pensamiento occidental»; CONGAR (1958) 312.

[111] Aun compartiendo la defensa de la antropología tripartita, nos parece en cualquier caso exagerado afirmar que en esta visión del hombre se encuentra «la fórmula definitiva de la antropología bíblica y cristiana»; Louis Bouyer en DE LUBAC (1979) 70.

[112] *Jn* XIV, 21: «Quien tiene [acoge] mis mandamientos y los guarda, éste es el que me ama; y quien me ama será amado por mi Padre, y yo también le amaré y me manifestaré [ἐμφανίσω] a él». Esta frase parece dar prioridad a la praxis, y por tanto al amor. Comenta Ricardo de San Víctor: *Ex dilectione itaque manifestatio et ex manifestatione contemplatio et ex contemplatione cognitio* [del amor (brota) la manifestación, y de la manifestación la contemplación y de la contemplación el conocimiento] (*De Trinitate*, Prolog., PL 196, 888 C). El conocimiento ciertamente es una *cognitio ad vitam aeternam* según *Jn* XVII, 3. El texto añade: *Sed sicut in fide totius boni inchoatio, sic in cognitione totius boni consummatio atque perfectio* [así como en la fe está el principio de toda buena cosa, así en el conocimiento hallamos la plenitud y la perfección de toda buena cosa]; ídem (889 A/B).

[113] Cf. HAAS (1972) para una descripción detallada de este aforismo: *E caelo descendit γνῶθι σεαυτόν*, dice Juvenal (XI, 27) citado por Erasmo (*Adagia* I, 6, 95).

[114] Se sigue discutiendo en torno a la relación entre *γιγνώσκω* (conocer) y *γίγνομαι* (generar), que no pertenecen a la misma (hipotética) raíz.

[115] Cf. PANIKKAR (1977/XXV) 696s.

[116] Cf. SOPHRONY, el archimandrita (1978), cap. 2: «Uno ora por el mundo entero como por sí mismo».

[117] Cf. un texto que no comentamos: *in spiritu sancto sunt omnia, ut deus non sit in nobis nec nos simus in deo nisi in spiritu sancto* [todas las cosas son en el Espíritu Santo, de modo que Dios no está en nosotros ni nosotros en Dios sino en el Espíritu Santo]; Eckhart, *Sermo* IV, 1 § (LW IV, 25).

[118] *ἀποβαίνει δ᾽ ἐπιστήμη καὶ τέχνη διὰ τῆς ἐμπειρίας τοῖς ἀνθρώποις* (*Hominibus autem scientia et ars per experientiam evenit*); Aristóteles, *Met.* I, 1, 981a.

[119] «...el Cristo parece escaparse a todo intento de neutralidad y por tanto de objetividad (...). Cristo es aquí de alguna manera la *suma* nunca acabada de todas las interpretaciones o percepciones de Cristo que pueden existir en la humanidad»; BELLET (1990) 23. Todo el libro querría ser leído como un «Quinto evangelio que se apoya en los textos, pero con un apoyo sin apoyo, porque la palabra es dejada en su necesaria libertad» (60).

[120] Cf. FREI (1975) para un análisis de esta presencia de Cristo.

[121] GADAMER (1972) 289, etc. Habla del acto de la comprensión como una «fusión de horizontes» (*Horizontverschmelzung*).

[122] *And (yet) contingent beings do not subsist in Me* [y (todavía) los seres contingentes no subsisten en Mí], traduce R. C. Zaehner. S. Piano tradujo en la edición italiana: *Né gli esseri sono in me* [y tampoco los seres son en mí]. He aquí la contingencia: subsistir y no subsistir, ser y no ser, un toque que no toca, desasido (*āsaktam*; *BG* XIII, 14).

[123] *Iṣṭadevatā* no es la deidad preferida o escogida a nuestro arbitrio; es más bien ese icono de la divinidad que le permite a cada uno una relación íntima y personal, aun sabiendo que es sólo un icono. La *iṣṭadevatā* es esa forma de lo divino que mejor se corresponde con nuestra cultura, idiosincrasia y circunstancias personales; es el nombre con-

creto que nosotros encontramos para expresar nuestra experiencia de ese Misterio último que muchos llaman Dios. También en la religión egipcia existía la noción de *netjar* en el mismo sentido, es decir, el Dios [un Dios, el Dios supremo, 'mi' Dios] con el que me siento en relación directa. La *iṣṭadevatā* no es ni objetiva ni subjetiva; es relacional. El «Dios mío» de la oración sincera es verdaderamente «mi Dios».

[124] *Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo* [y tú estabas más dentro de mí que mi parte más íntima y más alto que mi parte más alta], escribe Agustín (*Conf.* III, 6, 11). Cf. PANIKKAR (1966/XII) 248ss. para otros textos.

[125] La relación humana con lo divino, aun sin unión hipostática, es calificada con cuatro adverbios: *inconfuse, inmutabiliter, indivise, inseparabiliter* [sin confusión, inmutable, sin división, inseparable].

[126] En VANUCCI (1978) 149.

[127] Cf. PANIKKAR (1966/XII) 249.

[128] El excelente capítulo de DODD (1970) sobre los «Personal Traits» de Jesús describe de forma bastante eficaz solamente algunas observaciones de Jesús a propósito de cosas y personas, pero no las expresiones sobre él mismo. Cf. KAHLEFELD (1981): «Christentum ist eine Beziehung auf die konkrete Gestalt Jesu Christi» [El cristianismo es una relación con la figura concreta de Jesucristo]. Cf. los libros de FELDER (1953) y GRAHAM (1947), un poco antiguos pero todavía válidos, que contienen ambos un capítulo sobre «The Personality of Jesus»; en FELDER hay también un párrafo sobre «The Interior Life of Jesus».

[129] Cf. EVERS (1993) 175ss.

[130] Cf. SUGIRTHARAJAH (1993).

[131] Cf. como ejemplos: ROBINSON (1979), FRIES (1981), VENKATESANANDA (1983), KOYAMA (1984), KNITTER (1985), THOMAS (1987), ISHANAND (1988), DUPUIS (1989), KEENAN (1989), SCHREITER (1991), MORAN (1992), LEFEBURE (1993).

[132] Cf. las importantes afirmaciones sobre *śraddhā* (fe) de la *BG:* III, 31; VI, 37, 47; VII, 21-22; IX, 23; XVII, 1-17; etc.

[133] Cf. AMALADOSS (1981), y otras cristologías no occidentales emergentes en tiempos recientes, algunas mencionadas en la bibliografía.

[134] Cf. EVERS (1993) 179 y MAY (1990), con abundante bibliografía.

[135] Cf. BORDONI (1991) 247-249, que habla también de una «cristología implícita» y de otra «explícita».

[136] Parece aquí obligado hacer referencia a DREWERMANN (1984-85 y 1987-88). No debemos en modo alguno minimizar la importancia de la controversia teológica sobre sus ideas. Cf. BENEDIKT/SOBEL (1992).

[137] «Yo sin embargo pienso que no podemos saber prácticamente nada sobre la vida y la personalidad de Jesús»; BULTMANN (1958) 8. «Esta cita frecuentemente mal interpretada no debe asumirse como una afirmación de que Bultmann niegue todo conocimiento respecto al Jesús histórico. Lo que no puede conocerse es la vida más íntima, la lucha heroica, que tanto fascinó a los primeros intérpretes»; BAIRD (1977) 39.

[138] Hemos hecho ya referencia al interés por Cristo en un contexto más amplio. Cf.

STÖCKLI (1991) para una aproximación steineriana, SCHIWY (1990) para una seria presentación en línea con la New Age, y MASSA (1995) para una breve contribución a una comprensión mística de Cristo.

[139] El artículo de 32 páginas sobre Jesucristo escrito por GEISELMANN (1962) acaba así: «Lo que tenemos delante de nosotros es sólo la comprensión específicamente occidental de Jesucristo, no podemos hacernos ilusiones. Quizás, en un mañana, cuando la sensibilidad y la mente orientales, asiáticas, intenten indagar en el misterio de Cristo, se entreabrirán otros aspectos del Cristo, profundidades no accesibles al occidental» (pág. 770). Esta cita podría completarse con la frase de Keshub Chandra Sen, tan citada en India en la mitad del siglo pasado: «It seems that the Christ that has come to us is an Englishman...» [parece que el Cristo que ha llegado hasta nosotros sea un inglés].

[140] Los artistas tienen frecuentemente una intuición más profunda: «Quienquiera que él fuese o no fuese, quienquiera que estuviese convencido de ser... él fue un hombre, independientemente de cualquier otra cosa que haya podido ser. Y tenía cara de hombre, una cara humana»; BÜCHNER (1974). Así empieza su libro ilustrado con fotografías espléndidas que abarcan siglos y culturas.

[141] *Sed primum quod tunc [ad primum usum rationis] homini cogitandum occurrit, est deliberare de se ipso...* (Tomás de Aquino, *Sum. theol.* I-II, q. 89, a. 6). Y además: *Primum quod occurrit homini discretionem habenti est quod de se ipso cogitet, ad quem alia ordinet sicut ad finem* (ibíd. ad. 3) [la primera cosa que le sucede al hombre (cuando alcanza el primer uso de la razón) es el indagar sobre sí mismo... Y además: la primera cosa que le sucede al hombre cuando alcanza el discernimiento es el reflexionar sobre sí mismo y el orientar todas las demás cosas a ello como a un fin]. ¿Podría Jesús ser una excepción a esto?

[142] Cf. las excelentes cristologías de KASPER (1974), SOBRINO (1976), ROVIRA BELLOSO (1984), GONZÁLEZ FAUS (1984), que sin embargo no toman suficientemente en consideración el hecho de que la cristología podría ser importante también para otras culturas y religiones – como hoy hace DUPUIS (1994 y 1997).

[143] Cf. PANIKKAR (1975/3) para el fundamento filosófico de los párrafos siguientes.

[144] Cf. en SCHESTOW (1994) 311 la inteligente defensa de Tertuliano, donde se cita el original de la 'famosa' frase referida a la crucifixión: *Mortuus est Dei filius: prorsus credibile quia ineptum est; et sepultus resurrexit: certum est quia impossibile* [ha muerto el hijo de Dios: plenamente creíble porque escandaloso; fue sepultado y resucitó: es cierto precisamente porque imposible] (*De carne Christi* 5) – que hemos de renunciar a comentar.

[145] *Mahā* (grande) *vákya* (frase). La tradición vedántica ha condensado la enseñanza de las *Upaniṣad* en cinco "grandes frases" llamadas *mahāvākyāni.*

[146] Citamos en griego sólo cuando lo consideramos importante. A veces recogemos más de una traducción para mostrar los diferentes matices del significado. Cuando no hay referencias, la traducción es nuestra.

[147] La etimología (de *ἔτυμος*: verdad) tiene su importancia. «Pensar» no sugiere hoy el *cogitare.* Como he escrito en otro momento, y retomaré más adelante, "pensar" es *sopesar* el amor que hay dentro de cada 'cosa', para alcanzar su lugar propio en el cosmos (palabra que significa también armonía). «Comprender» (de *capere*, aprehender) es más agresivo que *intus-legere* (o *inter-legere*).

[148] TERESA DE JESÚS (1967) 439.

[149] MOLINOS (1976) 103.

[150] «Aun sin querer aventurarnos en la desesperada empresa de analizar la psicología de Jesús...», así empieza SCHILLEBEECKX (1985) 146 una de sus consideraciones sobre *Abba*. En otro lugar llega a la conclusión de que «la experiencia de *Abba* es en Cristo la fuente de su mensaje y de su praxis» (125).

[151] Cf. un buen sumario en SCHRENK (1967), especialmente en las páginas 945-959, y QUELL (1967) para el *Antiguo Testamento* (págs. 959-982). Cf. también HEILER (1961) 464-666; VAN DER LEEUW (1956) § 20 (págs. 195-201) para algunas referencias.

[152] «La invocación *Abba* es vista aquí como una experiencia de particular sentido»; SCHRENK (1967) 1006.

[153] «*Abba* es, sin duda, la palabra teológica más densa de todo el *Nuevo Testamento*», escribe GONZÁLEZ DE CARDEDAL (1975b) 99, en el capítulo «La invocación 'Abba' y su valencia cristológica» (97-104), refrendada por muchas referencias bibliográficas. Toda la obra es una válida contribución a la «comprensión de Cristo a la luz de la categoría del encuentro» (XIII).

[154] Cf. SCHRENK (1967) 985 para las otras citas. En el *Nuevo Testamento* la palabra «Padre» aparece 415 veces, en la mayor parte de los casos refiriéndose a Dios.

[155] Nos abstenemos de citar el extraordinario número de estudios sobre el tema. Cf. la bibliografía contenida en las pocas obras citadas.

[156] KITTEL (1964) I, 6, seguido también por otros: «la lengua religiosa de Israel y las formas de oración transmitidas por el *Talmud* ignoran este vocablo como indecoroso y absurdo...»; BORDONI (1991) 539.

[157] Cf. un resumen con fuentes presemíticas y otras en el primer artículo de BOTTERWECK/RINGGREN (1973) 1-19. Aunque YHWH sea llamado padre por el pueblo de Israel, Ringgren afirma: «Por el contrario en el *Antiguo Testamento* YHWH es llamado Padre muy raramente» (pág. 17), añadiendo que «Dios como padre no tiene ninguna posición central en la fe de Israel» (pág. 19). Para la noción de Hijo en Israel cf. también *ibíd.* I, 668-682.

[158] Cf. las frases valientes, y quizás un poco olvidadas, de 1 *Cor* II, X, 10-16, sobre las que merece la pena meditar a este respecto.

[159] Dependiente de una cierta mentalidad anglosajona actual, LEE (1993) 49 escribe: «Es extraño que Israel parezca haber evitado, de manera casi intencionada y durante mucho tiempo, llamar a Dios su 'Padre'». El motivo quizás hay que buscarlo en el miedo a crear confusión con los dioses de la fertilidad.

[160] GONZÁLEZ FAUS (1984) podría citarse aquí como un bellísimo ejemplo. Comentando a *Juan* (y su *Prólogo*) observa, contra algunos teólogos (pág. 331), «que Juan no ve más divinidad en Jesús que la de ser hombre» y cita varias veces (págs. 221, 238, 333) la frase de L. BOFF que se refiere a Jesús: «Así de [tan] humano sólo puede serlo el mismo Dios».

[161] Es significativo observar la incomodidad de los exegetas frente a este pasaje (aunque la epístola no sea de san Pedro) tratado sólo como de pasada. Cf. LEANEY (1967) 107, que opina que existe una influencia estoica; HAUCK en KITTEL (1964ss.) V, 804 lo

cita sin comentario a diferencia de lo que hace con los textos de Pablo, aunque naturalmente existan monografías teológicas sobre la «divinización». Hauck se limita a observar con prudencia en una nota que Pablo no se atreve a hablar de una directa *κοινωνία θεοῦ* [comunión con Dios].

[162] Constatamos que ahora se redescubre la doctrina de la deificación también en santo Tomás. Cf. WILLIAMS (1997) que finaliza con la frase siguiente: «...la *Summa* no contiene una cuestión [explícita] sobre la deificación porque el argumento de cada parte [de la obra] es [precisamente] la deificación» (255).

[163] Gregorio de Nisa define explícitamente el cristianismo como *τῆς θείας φύσεως μίμησις, imitatio divinae naturae* [imitación de la naturaleza divina]; *De professione christiana* (*PG* 46, 244).

[164] Cf. una de las muchas frases de ese genio que he llamado, irónicamente, el más grande de los teólogos musulmanes por su rigor monoteísta: *Unio [Incarnationis] relatio quaedam temporalis est, quae quidem realiter est in ipsa natura assumpta, sed in Persona assumente secundum rationem tantum, sicut et de aliis relationibus ex tempore de Deo dictis, ut Dominus et huiusmodi dictum est* [la unión (de la Encarnación) es una cierta relación temporal, la cual es real en la misma naturaleza asumida (en Jesús), pero en la Persona que asume (en el Hijo) es sólo una relación de razón – es decir, no real, sino únicamente en la mente creada –, como todas las otras relaciones temporales que se atribuyen a Dios, como cuando se le llama Señor y demás] (Tomás, *In IV Sent.*, d. 3; *III Sent.*, d. 2, q. 2, a. 2, sol. 3, ad 2). Toda la creación es, para él, una "*relatio quaedam*" (*Sum. theol.* I, q. 45, a. 3 – que volveremos a citar). Más adelante haremos referencia de nuevo a este pensamiento monoteísta riguroso. Śaṅkara estaría de acuerdo.

[165] *In Filio est esse Paternitatis quia in divinis non est nisi unum esse* [en el Hijo está el ser de la Paternidad porque en la divinidad no hay más que un solo ser] (Tomás, *I Sent.* d. 33, q. 1, a. 1, ad 2). Por eso Tomás puede decir *Tantus est Pater, quanta [est] tota Trinitas* [tanto es el Padre cuanto toda la Trinidad] (*Sum. theol.* I q. 30, a. 1, ad 4). Cf. ibíd. I, q. 42, donde se explica la igualdad de las personas divinas.

[166] Cf. PANIKKAR (1972/II), primera parte (escrita en 1941) de una trilogía (naturaleza, naturaleza humana y sobrenaturaleza) que se ha quedado *in pectore et in corde.*

[167] La palabra *υἱοθεσία* aparece solamente en las epístolas paulinas (*Rom* VIII, 15; IX, 4 *Ef* I, 5; *Gál* IV, 5) y significa la adopción de un hijo. Los textos paulinos subrayan que es un acto gratuito de Dios; pero ciertamente un acto real que confiere verdadera filiación y no solamente un accidente.

[168] En esta concepción jurídica no repugna que los 'paganos' no se salven, como ha creído, durante siglos, la cristiandad. Cf. por ejemplo el llamado símbolo atanasiano.

[169] *Esse autem no habet creatura nisi ab alio, sibi autem relicta, in se considerata nihil est; unde prius naturaliter inest sibi nihil quam esse* [la criatura no tiene el ser sino de otro. Dejada a sí misma, considerada en sí, la criatura es nada; por tanto por su naturaleza le es más íntima la nada que el ser]; en PANIKKAR (1972/II) 110ss. con otras citas. Notemos también que la creación no es más que una relación con el Creador, puesto que *creatio non est mutatio nisis secundum intelligendi tantum* [la creación no es una mutación (un cambio) excepto en el modo (nuestro) de entender] (*Sum theol.* I, q. 45, a. 2, ad 2). Ya hemos ci-

tado que: *creatio in creatura non sit [est] nisi relatio quaedam ad Creatorem* [la creación no es, en la criatura, sino una cierta relación al Creador] (ibíd. I, q. 45, a. 3).

[170] Cf. DE LUBAC (1965).

[171] Cf. algunos textos de la *Summa theologica* del divus Thomas, sin comentarios: *Pater enim, intelligendo se et Filium et Spiritum Sanctum, et omnia alia quae eius scientia continentur, concipit Verbum: ut sic tota Trinitas Verbo dicatur, et etiam omnis creatura* [el Padre entonces, comprendiéndose a sí mismo, al Hijo, al Espíritu Santo y todas las otras cosas que su ciencia (conocimiento) contiene, concibe al Verbo: de forma que toda la Trinidad está dicha en el Verbo, y también toda criatura] (I, q. 34, a. 1, ad 3). O, repitiendo la misma idea con referencia al Hijo: *R.d.q. in Verbo importatur respectus ad creaturam Deus enim, cognoscendo se, cognoscit omnem creaturam... unicum Verbum eius est expressivum non solum Patris, sed etiam creaturarum* [respondo diciendo que en el Verbo hay una relación (directa) con las criaturas, puesto que Dios conociéndose a sí mismo conoce a cada criatura... su único Verbo es la expresión no sólo del Padre sino también de (todas) las criaturas] (I, q. 34, a. 3).

[172] Cf. santa Teresa, que comenta esta idea. *Moradas* VII, 1, TERESA DE JESÚS (1967) 439.

[173] Los *Veda* se llaman *apauruṣeya* (sin autor) porque los *mantra*, en sí mismos, no precisan de otro referente que nos diga lo que significan las palabras – de lo contrario tendríamos un proceso sin fin.

[174] He encontrado en Fridolin Stier la bella traducción de «vida eterna» (*ζωὴ αἰώνιος*) como *unendliches Leben*, «Vida infinita». Cf. *Jn* XII, 50; XVII, 3; *Rom* VI, 23; etc.

[175] BULGAKOV (Boulgakov) (1982) 193.

[176] La esclavitud y la tortura buscaban justificación bíblica (cf. *Denz*. 1483), los *pariah* pertenecían al *karma* y al *dharma*, los sacrificios humanos eran considerados necesarios para la vida del mundo, etc.

[177] La palabra *omnipotens* se halla en alguna de las primeras confesiones de fe y traduce el griego *pantokratōr*, cuyo significado es, más bien, el Señor, el *dominus omnia potens*, es decir, aquel que tiene dominio sobre todo, como un monarca en sentido teocrático y no como Ser absoluto. La *Epistola Apostolorum* (aproximadamente del año 160) dice en su primer artículo: *in Patrem dominatorem universi* (*Denz*. 1). Encontramos también: *Credo in unum Patrem omnium dominatorem* (*Denz*. 5) además de la mayoría de los textos que se refieren al *pantokratōr* (cf. *Denz*. 11, 41, 42, 44, 46, 50, 51, 60, 61, 64, 71, etc.). La *Vetus Latina* todavía tiene *omnia potens*. Fue san Jerónimo quien consagró el *omnipotens* en la *Vulgata*. TREBOLLE (1995) 147 observa que *pantokratōr* era también la traducción del título divino *YHWH TZBAOTH*, «Dios de los ejércitos», que fue traducido también como *Kyrios tōn dynameōn* («Señor de los poderes»). MICHAELIS explica en KITTEL (1964) III, 915 que *pantokratōr* se refiere a la 'supremacía' de Dios y no al poder sobre todas las cosas.

[178] Podemos aplicar la famosa diferencia entre creador y criatura (*Denz*. 806) también a la Trinidad. Nada es finito en la Trinidad. Padre, Hijo y Espíritu son infinitamente distintos.

[179] Una vez más subrayada por MASSA (1995) 2.

[180] DUPUIS (1994) 52 escribe que si no estamos seguros de las *ipsissima verba*, la *ipsissima intentio* «puede ser seguramente certificada».

[181] Baste citar el libro de Arthur Drews, *The Christ Myth*, de 1909, con todas las *religionswissenschaftliche* discusiones que son ahora pertinentes.

[182] Podemos comparar con otras traducciones:

I and my Father are one (AV);

I and the Father are one (RV);

My Father and I are one (NEB);

Le Père et moi, nous sommes un (BJ);

Io e il Padre mio siamo una sola cosa (CEI);

Ich und der Vater sind eins (NJB y Rösch);

Jo i el Pare som una sola cosa (Montserrat);

Jo i el Pare som u (Mateos/Rius Camps);

Yo y el Padre somos una sola cosa (Nácar/Colunga).

[183] Cf. BOTTERWECK/RINGGREN (1973) en muchísimos artículos (cf. I, 681) y STRACK/BILLERBECK (1922ss.) II, 542ss. y III, 223ss., para el contexto judío.

[184] Algunos textos griegos tienen *καί*, que es recogido por la *Vulgata*. Por su parte la *Neovulgata* dice: *Qui videt me, vidit Patrem.*

[185] Otras traducciones:

Whoever has seen me, has seen the Father (NRSV; NAB);

He that hath seen me hath seen the Father (AV y RV);

He who sees me sees also the Father (Confr./Challoner-Rheims);

Qui m'a vu a vu le Père (BJ);

Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen (NJB);

Chi ha visto me, ha visto il Padre (CEI);

Qui m'ha vist a mi, ha vist el Pare (Montserrat);

Qui em veu a mi present està veient el Pare (Mateos/Rius Camps);

El que me ha visto a mí ha visto al Padre (Martín Nieto).

[186] *As the living Father sent me, and I live because of the Father, so he who eats me shall live because me* (NEB);

As the living Father hath sent me, and I live by the Father: so he that eateth me, even he shall live by me (AV);

As the living Father sent me, and I live because of the Father, so he that eateth me, he also shall live because of me (RV);

De même qu'envoyé par le Père, qui est vivant, moi, je vis par le Père, de même celui qui me mange vivra, lui aussi, par moi (BJ);

Come il Padre, che è vita, ha mandato me e io vivo per il Padre, così anche colui che mangia di me vivrà per me (CEI);

Wie mich der lebendige Vater gesandt hat und wie ich durch en Vater lebe, so wird jeder, der mich isst, durch mich leben (NJB);

Així com jo, enviat pel Pare que viu, visc pel Pare, així qui em menja a mi viurà a causa de mi (Montserrat);

A mi m'ha enviat el Pare, que viu, i jo visc gràcies al Pare; així, també qui em menja a mi viurà gràcies a mi (Mateos/Rius Camps).

[187] Cf. Stauffer en KITTEL (1964), y en general LAMARCHE (1965) y LIÉBAERT

(1965), además de los otros fascículos del volumen III, todos ellos llenos de una rica bibliografía.

[188] TUROLDO (1996) 210 (en un escrito de 1974). Piénsese en san Agustín: *Et erit unus Christus amans seipsum* [y habrá un (solo) Cristo que se ama a sí mismo].

[189] Cf. la nota 161.

[190] Hay que destacar la honradez de Tomás, que admite la posibilidad "de la opinión de otros". Ibíd.

[191] PANIKKAR (1989/XXIII y 1993/XXXIII). Cf. también SHERRARD (1992) 10, 147, que emplea el término *theoanthropocosmic vision*, del que hacemos un uso más limitado por motivos de cacofonía y por respetar la tradición grecoortodoxa que habla del misterio teándrico.

[192] El olvido de la tradición es a veces sorprendente, por no decir sospechoso. Cf. un solo ejemplo: *Οὔτε οὐσίας οὔομα ὁ πατήρ... ὄυτε ἐνεργειας, σχέσεως δὲ καὶ τοῦ πῶς ἔχει πρὸς τὸν υἱὸν ὁ πατήρ; ἤ ὁ υἱὸς πρὸς τὸν πατήρα... Nec essentiae nomen est Pater, o viri acutissimi, nec actionis; sed relationem eam indicat, quam Pater erga Filium habet, vel Filius erga Patrem....* (y el ejemplo es clarificador). *Ut enim in nos haec nomina germanam quandam coniunctionem et necessitudinem declarant, ad eumdem modum illic quoque genitorem ac genitum eamdem naturam habere significant* [«Padre» no es el nombre de una substancia (de una esencia de una cosa) ni tampoco el nombre de una acción (una energía, un poder), oh eruditos (*ὦ σοφώτατοι*); indica más bien esa relación que el Padre tiene hacia el Hijo o la que el Hijo tiene hacia el Padre... Así como entre nosotros estos nombres indican una cierta conjunción homogénea y una necesidad, del mismo modo ahí significan que el que engendra y el que es engendrado tienen la misma naturaleza (*ὁμονίαν*)] (Gregorio Nacianceno, *Oratio Theologica* XXIX, 16; PG 36, 96).

[193] Fue el mismo santo el que dijo: «¿Quieres quizás llegar a ser teólogo? Guarda los mandamientos», dando también la explicación: «la praxis es el camino de la contemplación» (*Oratio Theologica*, XX, 12; PG 35, 1080). Éste es el motivo por el que yo he manifestado interés pero también sospecha. La sospecha es que cierta teología puede haber perdido el alma contemplativa. *Vis theologus aliquando fieri ac divinitate dignus* (*τῆς θεότητος ἄξιος*). «Ser dignos de la divinidad» es el requisito para hacer una teología auténtica, para no pronunciar palabras indignas sobre el misterio último. El añadido que sigue es importante: *Πρᾶξις γὰρ ἐπίβασις θεωρίας* (*actio enim gradus est at contemplationem*) [la praxis es un peldaño hacia la contemplación].

[194] Cf. KREMPEL (1952). Ya hemos indicado que esta "relatividad radical" parece ser una intuición humana casi universal.

[195] La NEB traduce como *Father's only Son* [el único Hijo del Padre]. Esto no expresa bien la idea que se conserva todavía vagamente en *only begotten of (from) the Father* (AV y RV) [sólo engendrado del (por él) Padre]. «*Unigenito*» traduce de manera clara la CEI y Unigénito la NTT; *der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht*, traduce de forma ambivalente la NJB, *Jn* I, 18.

[196] La NEB evita también la traducción literal del primer texto: *his is the primacy over all created things* [suya es la primacía sobre todas las cosas creadas] [en nota: *born before*]. *The first born of every creature (of all creation)* (AV y RV respectivamente). *Generato prima di ogni*

creatura (CEI); «primogénito entre muchos hermanos» (*Rom* VIII, 29) (NTT); «primogénito de toda la creación» (*Col* I, 15) (NTT). Para una exégesis de los usos de la palabra *πρωτότοκος*, cf. MICHAELIS en KITTEL (1964-1974) VI, 871-882.

[197] Comentando *Jn* I, 1-2, Eckhart escribe: *et si semper in principio, semper nascitur, semper generatur* [y si (está) siempre en el principio, siempre nace, siempre es engendrado] (LW III, 9).

[198] La BCI traduce: *...anhelant de ser plenament fills, quan el nostre cos sigui redimit*, que BJ y NJB (y también la versión inglesa) no traducen.

[199] *Collationes in Hexaemeron* I, n. 14 (*Opera omnia* V, 331-332).

[200] En HARTMANN (1890) 88.

[201] *De Trinitate* VI, c. 10, n. 11.

[202] *De reductione artium ad theologiam*, n. 20.

[203] *Prius vita quam doctrina* [antes la vida que la doctrina], escribió Tomás de Aquino, añadiendo: *Vita enim ducit ad cognitionem veritatis* [la vida, en efecto, conduce al conocimiento de la verdad), porque como él bien sabía: *Vivere viventibus est esse* [para los vivientes vivir es (su) ser]. Cf. Aristóteles, *De anima* II, 37 (415 b, 13).

[204] Cf. san Agustín, en *Tractatus in Ioannis Evangelium* XXVI, 19, que comenta que, si Jesús puede decir *vivo propter patrem* [Yo vivo a causa del Padre] (*Jn* VI, 57), pero el Padre es mayor que él (*Jn* XIV, 28), también nosotros podemos «vivir a causa del Cristo», y a pesar de ello él es mayor que nosotros.

[205] San Agustín lo expresa de una forma concisa que cierta teología quizás ha olvidado: *Quae est ergo doctrina Patris, nisi verbum Patris? Ipse ergo Christus doctrina Patris, si Verbum Patris. Sed, quia Verbum non potest esse nullius sed alicuius; et suam doctrinam dixit, se ipsum; et non suam, quia Patris est Verbum. Quid enim tam tuum est quam tu? et quid tam non tuum quam tu si alicuius es quod es?* [¿cuál es la doctrina del Padre sino el Verbo del Padre? Por lo tanto, el mismo Cristo es la doctrina del Padre si es el Verbo del Padre. Pero puesto que el Verbo no puede no ser de nadie, sino que debe ser de alguien, él dijo de sí mismo que era doctrina suya y simultáneamente que no era su doctrina, en cuanto que es Verbo del Padre. ¿Qué puede ser más tuyo que tú mismo? y ¿qué es tan no tuyo, cuanto tú mismo, si lo que tú eres es de otro?]; *Tractatus in Ioannis Evangelium* XXIX, 3 (PL 35, 1629). Agustín está comentando: «mi doctrina no es mía sino de aquel que me ha enviado» (*Jn* VII, 16).

[206] Cf. la valiente afirmación de Juan de la Cruz que dice que todo es suyo: «Míos son los cielos, mía es la tierra y los pueblos... Dios mismo es mío, porque Cristo es mío y todo para mí»; *Máximas y sentencias* 25. La expresión filosófica de esta experiencia es la del hombre como microcosmos: cf. Platón, *Timaeus* 30 D; 44 D; Aristóteles, *Phys.* VIII, 2 (252-6, 26-27); Filón, *Quis rerum divinarum heres* XXXI, 155 (el hombre un pequeño mundo, el mundo un gran hombre); *De migratione Abrahami* XXXIX, 220 (el mundo [es] el hombre más grande y perfecto); *De opificio mundi* XXVII, 82 (el hombre un pequeño cielo); etc.

[207] Descubro un equivalente homeomórfico de esta experiencia en la intuición mahayánica que equipara *nirvāṇa* y *saṃsāra*. El que experimenta verdaderamente el *saṃsāra* descubre el *nirvāṇa* (Nāgārjuna, *Madhyamaka-kārikā* XXV, 19-20). «Así en el cielo como en la tierra», dice sencillamente el *padrenuestro* y reafirma la tradición hermética.

[208] *Si autem Christus scripto suam doctrinam mandaret, nihil alius de eius doctrina homines existimarent quam quod scriptura contineret*; *Sum. theol.* II-II q. 42, a. 4. Tomás nos recuerda textos como *Jn* XXI, 25 y 2 *Cor* III, 3, y cita a Pitágoras y a Sócrates como *excellentissimi doctores* que hicieron lo mismo. Podríamos añadir a Buddha, Mahāvīra y otros. Tampoco Lao-tse quiso escribir nada y los sabios africanos solamente hablan.

[209] Tomás cita con frecuencia a Agustín: *Sicut lex factorum scripta fuit in tabulis lapideis, [...] ita lex fidei scripta est in cordibuis [fidelium]* [así como la ley de las obras fue escrita en tablas de piedra [...], del mismo modo la ley de la fe fue escrita en los corazones [de los fieles] (*De spiritu et littera* XXIV, 41; PL 44, 225; etc.) Es interesante observar que Tomás corta la frase y añade *fidelium*. Y además: *Quae [Quid] sunt [ergo] leges Dei ab ipso Deo scriptae in cordibus, nisi ipsa praesentia Spiritus Sancti [...]?* [¿qué son [por tanto] las leyes de Dios, inscritas por el mismo Dios en los corazones sino la presencia misma del Espíritu Santo?] (ibíd. XXI, 36). Estamos lejos de todo legalismo.

[210] Es instructivo observar las distintas traducciones de *Flp* II, 7:
Emptied himself (NRSV, NAB, NJB);
made himself nothing (NEB, REB);
entäusserte sich (NJB);
Ausgeleert hat er sich selbst (Stier);
s'anéanti lui-même (BJ);
se anonadó (Nácar-Colunga; NTT);
es va fer no res (BCI);
es despullà del seu rang (Mateos/Rius Camps);
spogliò se stesso (CEI).

[211] Como ejemplo de este interés citemos algunos estudios de la llamada escuela de Kyōto: NISHITANI (1982), UNNO (1989), OHASHI (1990), OZAKI (1990), y con el mismo espíritu MITCHELL (1991), LEFEBURE (1993) y otros escritos recientes de MASAO ABE.

[212] «La fuente puede agotarse, su agua, sin embargo, jamás», escribió Nishitani en su intraducible caligrafía japonesa en 1928, tras la muerte de su maestro Nishida, recordando que «matar al Buddha y a los Maestros es la máxima expresión de la gratitud»; OHASHI (1990) 5. He aquí un ejemplo de otra forma de pensar. Nos abstenemos de hacer un comentario trinitario a la luz del permanente dinamismo de la *perichōrēsis*.

[213] Cf. PANIKKAR (1966/XII) 255-256.

[214] *Dicitur autem creaturam fluvius quia fluit semper de esse ad non-esse per corruptionem, et de non-esse ad esse per generationem* [el ser creado es llamado río, porque siempre fluye del ser al no ser por corrupción y del no ser al ser por generación] (santo Tomás, *Sermones festivi* 61).

[215] Existen algunas variantes no substanciales en los manuscritos griegos.

[216] Cf. otras traducciones:

Nevertheless I tell you the truth: it is for you good that I am leaving you. If I do not go, your Advocate will not come, whereas if I go, I will send him to you (NEB);

It is expedient for you that I go away: for if I go not away, the Conforter will not come unto you (AV y RV);

It is expedient for you that I depart. For if I do not go, the Advocate will not come to you (Confraternity/Challoner/Rheims);

Il vaut mieux pour vous que je parte; car si je ne pars pas, le Paraclet ne viendra pas à vous... (BJ);

Es ist gut für euch, dass ich fortgehe. Denn wenn ich nicht fortgehe, wird der Beistand nicht zu euch kommen (NJB);

È bene per voi che io me ne vada perchè, se non me ne vado, non verrà a voi il Consolatore (CEI);

Us convé que me'n vagi; perquè si no me'n vaig no vindrà el vostre valedor a vosaltres (Mateos/Rius Camps);

Us convé que me'n vagi; perquè si no me'n vaig no vindrà el vostre Defensor a vosaltres (BCI);

Os conviene que yo me vaya. Porque si no me fuere al Abogado no vendrá a vosotros (Nácar-Colunga).

[217] El *Manual de Disciplina* de la Comunidad de Qumrān confiere al "espíritu de verdad" la función de «iluminar el corazón del hombre, poniéndolo en la senda de la virtud..., confiriéndole comprensión e inteligencia..., espíritu de discernimiento...», etc. (1 QS IV, 2, 6)

[218] El *Evangelio de la Verdad* (descubierto en Nag Hammadi), con tendencias valentinianas, nos dice: «Jesucristo por medio del misterio escondido ha iluminado a aquellos que están en la obscuridad. Arrancándolos del olvido, los ha iluminado y les ha mostrado un sendero. Este sendero es la Verdad, que les ha enseñado»; citado por ORBE (1985) 124.

[219] Cf. otras traducciones:

He who has faith in me will do what I am doing; and he will do greater things still because, I am going to the Father (NEB);

Whoever believes in me will perform even greater works, because I am going to the Father (NJB);

Wer an mich glaubt, der wird die Werke, die ich tue, aber selber tun. Ja, grössere als die wird er tun, weil ich zum Vater gehe (Stier);

Chi crede in me, compierà le opere che io compio e ne farà di più grandi, perche io vado al Padre (CEI).

[220] Terencio, *Heautontimoroumenos* 77 (163 a. C.); frase que hizo fortuna al ser citada por Cicerón (*De officiis* I, 9, 30; *De legibus* I, 12, 33), por Séneca (*Ad Lucilium* XCV, 53), por Juvenal *(Satir.* XV, 140ss.), Ambrosio (*De officiis* III, 7, 45), etc.

[221] He aquí otro ejemplo del sentido de una frase que la tradición profundiza cada vez más.

[222] *Et mundum tradidit disputationi eorum.*

[223] Cf. un comentario italiano clásico: *Io andarò e tornarò a voi e così fu: ché tornando lo Spirito Santo sopra e' discepoli, tornò Egli, perchè [...] lo Spirito Santo non tornò solo, ma venne con la potenza mia e con la sapienza del Figliuolo (che è una cosa con me), e con la clemenzia sua d'esso Spirito Santo, el quale procede da me, Padre, e dal Figliuolo* [yo iré y volveré a vosotros y así fue: que volviendo el Espíritu Santo sobre los discípulos volvió Él, porque [...] el Espíritu Santo no volvió solo, sino que vino con mi poder y con la sabiduría del hijo (que

es una sola cosa conmigo), y con la clemencia suya de ese Espíritu Santo que procede de mí, Padre, y del Hijo]; santa CATERINA DA SIENA (1935) 845.

[224] Cf. la expresión de GONZÁLEZ FAUS (1995) 124: *Extra Spiritum nulla salus.*

[225] La ambivalencia del texto es un círculo vital y no vicioso. El amor lleva al perdón y el perdón al amor.

[226] «Donde las palabras retroceden, junto con la mente, incapaz de alcanzarlo [*brahman*] – quien así conoce esa alegría de *brahman* ya no tiene temor alguno» (*TU* II, 9 [II, 4, 1 según otra notación]).

[227] Cf. PANIKKAR (1966/XII), «La creación en la metafísica india», págs. 71-98, especialmente 82-83.

[228] *Ad Ephesios* XX, 2 (PG 5, 661). Cf. lo escrito ya en 1952: «La Eucaristía y la Resurrección de la carne», en PANIKKAR (1963/VI) 335-352.

[229] Cf. SHERRARD (1992), especialmente 157ss. «El universo visible es el Cuerpo viviente de Dios. Es el templo del Dios vivo» (pág. 163). Cf. esta idea en muchas religiones que ven en el mundo el cuerpo de Dios, sin caer, no obstante, en el panteísmo.

[230] *El Evangelio de la Verdad*; en VANNUCCI (1978) 326.

[231] Cf. *Sum Theol.* I q. 34, 3.

[232] *In Filio est esse paternitatis quia in divinis non est nisi unum esse* [en el Hijo está el ser de la paternidad, porque en las cosas divinas no hay más que un único ser] (Tomás en *I Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1, ad 2).

[233] Hay una diferencia fundamental (al menos en el texto griego) entre las dos palabras *ζωή* y *βίος*, el significado de la primera es simplemente «vida», mientras que la segunda se refiere a nuestra individualidad viva. Jesús no promete nunca un *βίος* eterno, una vida individual que continúa, sino una *ζωή* infinita (y dejamos de lado el profundizar en el significado de *αἰώνιος*). Él es el pan de vida, de *ζωή*, no de *βίος*. Cf. KERÉNYI (1976) xxxi-xxxvii para esta distinción en el mundo helénico.

[234] Cf. PANIKKAR (1980/1).

[235] Es significativo y conmovedor leer este texto del *Apocalipsis* como el *leitmotiv* de la cristología de Sergej Bulgakov, *Agnets Bojii* (Cordero de Dios, 1933), un «libro sobre la teantropía de Cristo y la nuestra» que empieza afirmando que «la salvación llevada a cabo por Cristo tiene lugar en el alma del hombre, que es más valiosa que el mundo»; BULGAKOV (1982) IX.

[236] Cf. la reflexión de santo Tomás: *...Pater non solum Filium, sed etiam se et nos diligit Spiritu Sancto... Unde sicut Pater dicit se et omnem creaturam Verbo quod genuit, in quantum Verbum genitum sufficienter repraesentat Patrem et omnem creaturam; ita diligit se et omnem creaturam Spiritu Sancto, in quantum Spiritus Sanctus procedit ut amor bonitatis primae, secundum quam Pater amat se et omnem creaturam* [...el Padre no ama solamente al Hijo, sino que se ama también a sí mismo y a nosotros en el Espíritu Santo... Así como el Padre 'se dice' a sí mismo y a toda criatura en el Verbo que ha engendrado, en cuanto que el Verbo engendrado representa al Padre y a toda criatura; así se ama a sí mismo y a toda criatura en el Espíritu Santo; en cuanto que el Espíritu Santo procede como amor de la bondad primera, según la cual el Padre se ama a sí mismo y a toda criatura] (*Sum. Theol.* I, q. 37, a. 2, ad 3).

[237] Cf. BÄUMER (1988) 53ss. [texto sánscrito, pág. 18].

[238] Esta tercera parte profundiza, amplía y corrige un opúsculo publicado con prisa: *Cristofanía,* Bolonia (EDB) 1994, y un artículo que reprodujo apresuradamente la grabación de una conferencia: «A Christophany for our Times», *Theology Digest* (1992) 3-21, y un resumen publicado en PANIKKAR (1993/XXXIV) 64-73.

[239] Cf. entre muchos otros WEISCHEDEL (1975), que demuestra hasta qué punto en los filósofos occidentales se halla implícita una cristología cuando tratan el problema de Dios.

[240] Cf. DUQUOC (1977), que confirma, como muchos otros, nuestro «casi» mostrando las distancias entre Jesús y un cierto monoteísmo judaico y helénico, del cual sin embargo todavía no se ha librado. Cf. un breve resumen del tema en FRAIJÓ (1996).

[241] Cf. PANIKKAR (1981/9).

[242] Cf. DUPUIS (1989) 187; WONG (1984) 624, que interpretan mi uso de la palabra «símbolo» como si yo fuese un epígono de la modernidad.

[243] Cf. *BU* IV, 3, 2; 3, 7-8; *CU* III, 13, 7; 17, 7; etc., para un equivalente homeomórfico de esta luz interior y divina.

[244] *Apud* VON BALTHASAR (1938) 339.

[245] Cf. HAAS (1981) 52-63, que resume esta concepción patrística aportando la pertinente bibliografía.

[246] Cf. Gregorio Nacianceno, *Oratio* XXV, 16 (PG 35, 1221); ibíd., XXXIX, 16 (PG 36, 353); Juan Damasceno, *De fide orthodoxa* III, 17 (PG 94, 1069); ibíd., IV, 18 (PG 94, 1184); Cirilo de Alejandría, *De Trinitate* XIV (PG 77, 1152); etc.

[247] Para 'Jesucristo' cf. *Mt* I, 1; *Jn* XVII, 3; *Hch* II, 38; III, 6; (VIII, 37); IX, 34; *Rom* I, 6-7; XIII, 14; 1 *Cor* I, 1.2.3.9.10; VIII, 6; XVI, 22; *Col* III, 17 a título de ejemplos.

[248] Para 'Cristo Jesús' cf. *Hch* V, 42; *Rom* I, 1; VIII, 1; XV, 16; 1 *Cor* I, 2.30; *Gál* III, 14; IV, 14; *Ef* I, 1; II 20; III, 21; *Flp* II, 5; III, 3; III, 12; IV, 7; *Col* I, 2; 1 *Tim* I, 2; III, 13; IV, 6; 2 *Tim* I, 2.4.9; II, 3; III, 15; *Tit* I, 4; *Flm* 6; 2 *Jn* I, 3 a título de ejemplos.

[249] RATZINGER (1993) 707.

[250] Cf. la discusión sobre la tesis semejante de Eckhart en HAAS (1971), 26ss.

[251] En este sentido habría que completar el importante estudio de DUPUIS (1997).

[252] Cf. las inscripciones de Aśoka; cf. también LAMOTTE (1958) 58; Justino, *Apolog.* II, 13 (PG 6, 465), etc.

[253] Cf. PANIKKAR (1990/32).

[254] "Bárbaros" se llama todavía hoy a los godos, los visigodos, los ostrogodos, los vándalos, los alanos, los longobardos y otros "emigrantes" europeos.

[255] Cf. DORÉ (1987) 432-436. Cf. las discusiones sobre 1 *Pe* III, 19 y *Ef* IV, 9.

[256] Cf. los válidos estudios de MERSCH (1993 y 1949).

[257] Desde Sócrates en adelante el problema de la pregunta ha sido como un acicate para el hombre, que se descubre como ser que interroga porque en cierto modo anticipa el futuro. Cf. la crítica buddhista a las preguntas últimas. Cf. también la *Upaniṣad* de la pregunta (*Praṣna*) y la de los interrogativos (*Kena*).

[258] Cf. PANIKKAR (1972/II) 109-113; NISHITANI (1982) 77-118 y *passim.*

[259] Cf. PANIKKAR (1991/46).

[260] Cf. PANIKKAR (1994/XXXIX) 201-218.

[261] Cf. DE LUBAC (1953), HOLBÖCK/SARTORY (1962) y RAHNER, H. (1964), que nos evitan otras referencias.

[262] Cf. RAHNER, H. (1964).

[263] *Apud* DE LUBAC (1953) 30. Cf. *Col* I, 18.

[264] Cf. MÜHLEN (1968) 173-216.

[265] Cf. también la importante contribución de MÜHLEN (1966).

[266] Cf. VON BALTHASAR (1961a) 274ss.

[267] Cf. WILKE (1995) 237-248.

[268] Cf. B. FORTE (1985) 18-24: «A la tesis de que la Trinidad económica es la Trinidad inmanente corresponde la obligada antítesis por la cual la Trinidad inmanente no es la Trinidad económica».

[269] Cf. VON BALTHASAR (1961a) 271-272 para las citas.

[270] Como de manera profunda describe SCHEEBEN (1941).

[271] Cf. SHERRARD (1992) 163.

[272] OLSCHAK (1987) 36.

Glosario

Abgescheidenheit (al.) desasimiento. Expresión acuñada por el Maestro Eckhart en su tratado «Del desasimiento»; constituye uno de los puntos centrales de su concepción mística, implica simultáneamente una actitud pasiva y activa.

Abgrund (al.) abismo.

Abhinavagupta (Abhinavaguptācarya) (sáns.) místico sivaíta del siglo X.

ādhyātmico/a (sáns.) se refiere al *ātman* y se aplica a la vía espiritual que conduce al conocimiento del Sí-mismo (*ātman*), a la experiencia interna correspondiente a la dimensión más profunda de nuestro ser.

adi-puruṣa (sáns.) el *puruṣa* primordial.

adhyāsa (sáns.) superimposición, superestructura, atribución falsa de distintos atributos a lo real.

advaita (sáns.) no-dualidad. Expresión metafísica de la irreductibilidad de la realidad a pura unidad (monismo) o a mera dualidad, elaborada filosóficamente por muchas religiones, en especial en Oriente.

advaitin (sáns.) adepto de la *advaita*, el que profesa la no-dualidad *ātman-brahman*.

aggiornamento (it.) puesta al día, adaptación a las circunstancias actuales, a los signos de los tiempos. Expresión usada por el papa Juan XXIII para significar la «puesta al día» de la iglesia católica.

agora (gr.) plaza pública donde se reunían los ciudadanos y se celebraban las asambleas en las ciudades griegas.

ahambrahmāsmi (sáns.) yo soy brahman. Un *mahāvākya* (cfr.) que expresa la absoluta identidad entre *ātman* y *brahman*.

aliud (lat.) lo otro, neutro.

alius (lat.) el otro (otro yo).

'am ha'aretz (arm.) pueblo de la tierra, plebe, los desheredados, los pobres, los intocables, ignorantes, los desconocedores de la *Torah*.

anima mundi (lat.) alma-del-mundo; alma planetaria.

antistrofē (gr.) inversión. Nuevo significado generado invirtiendo los componentes de una palabra o frase.

anuttaram (sáns.) lo que no puede ser superado; lo *non plus ultra*.

apauruṣeya (apauruṣeyatva) (sáns.) de origen no humano, sin *puruṣa* (cf.).

'aql (ár.) intelecto, inteligencia.

asat (sáns.) no-ser; negación del ser.

āśrama (sáns.) comunidad espiritual generalmente bajo la dirección de un *guru* o maestro. Etapa de la vida humana.

astiti nāstiti (sáns.) es esto no es esto. Ser-no ser.

ātman (sáns.) el sí-mismo de un ser y de la realidad. Unos lo traducen por «sí», otros por «yo». Núcleo ontológico en el hinduismo y meramente impermanente en el buddhismo.

Aufhebung (al.) superación. En la filosofía de Hegel significa simultáneamente «superar» y «conservar», es decir, une dos significados opuestos, consiste en el proceso de negación de una realidad para dar lugar a otro aspecto en el cual, no obstante, no pierde todo el primero.

Aum (sáns.) sílaba sagrada, el símbolo más alto y comprensivo de la espiritualidad hindú, también utilizado como mantra en el buddhismo. Es una manifestación de la energía espiritual y designa la presencia del Absoluto en el mundo de la apariencia.

avatāra (sáns.) «descenso» de lo divino, manifestación física de Viṣṇu; tradicionalmente se habla de diez *avatāras* de Viṣṇu.

barnasha (arm.) hijo del hombre.

bedhābheda (sáns.) filosofía de la diferencia-y-no-diferencia (entre Dios y el mundo).

Bhagavad-gītā (sáns.) canto del Bienaventurado. El más conocido de los libros sagrados de la India.

bhakti (sáns.) actitud mística de devoción, de amor al Señor. Uno de los caminos para la salvación mediante la unión con la Divinidad.

bodhisattva (sáns.) buddhista que, alcanzada la liberación en la tierra, se compromete a ayudar a todos los seres a alcanzar, a su vez, la liberación.

Brahman (sáns.) designación de la Realidad absoluta, una e idéntica al *ātman* (según algunas escuelas), fundamento de todo.

Brāhmaṇa (sáns.) textos explicativos que acompañan a los *Veda* y contienen fundamentalmente instrucciones, rituales y relatos míticos; una de las cuatro castas; ser puro por entender al *brahman*.

Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad (sáns.) una de las *Upaniṣad* más antiguas e importantes.

buddhi (sáns.) intelecto, facultad discriminativa. La inteligencia como facultad superior, inteligencia intuitiva; entendimiento, mente; a veces pensamiento, meditación.

capax Dei (lat.) se dice de la capacidad del alma de percibir y recibir a Dios.

Chāndogya-upaniṣad (sáns.) una de las más antiguas *Upaniṣad*, trata del valor místico del sonido y del canto y de la equivalencia de *ātman* y *brahman*.

Christāloka (sáns.) de *āloka*, luz, resplandor; la luz de Cristo.

circumincessio (lat.) compenetración de las tres personas de la Trinidad. Equivale al griego *perichōrēsis*.

cit (sáns.) consciencia, inteligencia, espíritu, intelecto.

coesse (lat.) ser conjuntamente, existir juntos; co-existir.

cogitamus (ergo) sumus (lat.) pensamos/reflexionamos (luego) existimos.

cogito (ergo) sum (lat.) pienso/reflexiono, (luego) existo.

colloquium salutis (lat.) coloquio de salvación.

compunctio cordis (lat.) arrepentimiento, dolor de corazón, actitud esencial de la espiritualidad monástica.

daivāsuram (sáns.) lucha entre *deva* (genios buenos) y *asura* (genios malignos).

dalit (sáns.) oprimido, aplastado. Nombre que en la India se dan a sí mismos los grupos marginados.

dharma (sáns.) norma cósmica y ritual; ley natural y orden ético; religión. El nombre se extiende también a las manifestaciones mismas de la norma que rige los diversos niveles de existencia, tales como la obediencia al deber, el cumplimiento de los preceptos, etc.

dharma-kāya (sáns.) cuerpo místico del Dharma en el buddhismo *Mahāyāna*.

disciplina arcani (lat.) cuerpo de doctrinas secretas y enseñanza de las mismas reservada a los iniciados de las antiguas religiones de los misterios y del cristianismo primitivo; obligación de mantener silencio sobre ellas.

Durgā (sáns.) La de difícil acceso; la inaccesible. Uno de los nombres más antiguos de la Madre divina, la consorte de Śiva.

Erfahrungsverschmelzung (al.) fusión de experiencias.

extra ecclesiam nulla salus (lat.) fuera de la iglesia no hay salvación.

fania (gr.) manifestación directa, derivado de *phanos*, lámpara, luz.

fides quaerens intellectum (lat.) la fe que busca intelección.

fontanalis plenitudo (lat.) nombre que da san Buenaventura a Dios Padre, como fuente de la que todo mana.

forma mentis (lat.) formas (distintas) de pensar de la mente humana.

Gītā (sáns.) cf. *Bhagavad-gītā*.

guhā (sáns.) caverna, cueva, lugar secreto.

guru (sáns.) maestro, guía.

Heilsgeschichte (al.) la historia como «historia de la salvación.

hot-line (ing.) circuito de comunicación abierto de forma permanente.

hypostasis (gr.) lo que está debajo: substancia, persona. Palabra clave y controvertida en las primeras disputas trinitarias, sobre todo por la ambigüedad de su traducción latina: *persona, subsistentia*.

identité-idem (fr.) según Ricœur, identidad de permanencia temporal con una identidad óntica que no implica un núcleo inmutable de la personalidad.

identité-ipse (fr.) según Ricœur, la ipseidad que implica la alteridad, de manera que no hay autoidentidad sin el otro.

intellectus agens (lat.) intelecto agente. Considerado, por algunos autores, como una de las emanaciones de la inteligencia divina y estableciendo en ese caso el carácter único y universal del mismo.

Īṣa-upaniṣad (sáns.) una de las *Upaniṣad* más breves, trata de la presencia divina en todo.

iṣṭadevatā (sáns.) el icono de lo divino que mejor cuadra con la cultura, idiosincrasia y circunstancias de cada persona; el símbolo concreto a través del cual se expresa la experiencia del misterio último – que muchos llaman Dios.

Īśvara (sáns.) Señor del Universo, Dios personal, a diferencia del impersonal *Brahman.*

jagat-guru (sáns.) maestro universal.

jīvanmukta (sáns.) liberado-viviente, aquel que ha realizado su identidad ontológica, el *ātman-brahman*, aquel que ha recuperado su ser propio estando totalmente integrado en el Ser.

jñāna (sáns.) conocimiento-experiencial de la Realidad. Uno de los caminos de liberación.

kairos (gr.) tiempo, instante decisivo, punto crítico en el cual el destino cambia de fase, de época.

karma/karman (sáns.) obra, acción. Originalmente, la acción sagrada, el sacrificio, posteriormente también el acto moral. El resultado de todas las acciones y obras de acuerdo con la ley del *karma* que gobierna las acciones y sus resultados en el universo. Más tarde, relacionado con el renacer.

kenōsis (gr.) aniquilamiento, vaciamiento de sí mismo.

kērygma (gr.) mensaje, proclamación (del verbo de Dios). Del griego *kerissō* (proclamar), corresponde al primer estrato de la enseñanza evangélica.

koinōnia (gr.) comunidad.

Kṛṣṇa (sáns.) manifestación de Viṣṇu el Salvador. La *Bhagavad-gītā* contiene su revelación a Arjuna.

kṣetra (sáns.) campo. El conocimiento comienza con la distinción entre el campo y el conocedor del campo, entre el mundo como objeto y el sujeto real.

locus theologicus (lat.) lugar propio y legítimo de la actividad teológica.

luz tabórica la luz que iluminó a Jesús en la transfiguración. Esa luz puede considerarse el carácter visible de la divinidad, de las energías o de la gracia con la que Dios se da a conocer; el hombre puede recibir esta luz.

mādhyamika (sáns.) la escuela de «la vía media» en el buddhismo.

Mādhyamaka-kārikā (sáns.) tratado filosófico de Nāgārjuna.

mahāvākya (sáns.) gran Palabra. Se designa así a varias sentencias de las *Upaniṣad* que expresan de un modo muy conciso el contenido de la experiencia del Absoluto.

Mahāvīra (sáns.) gran héroe. Nombre del fundador de la religión *jaina* (siglo VI-V a. C.).

metanoia (gr.) transformación, conversión; ir más allá (*meta*) de lo mental racional (*nous*).

mīmāṃsā (mīmāṃsaka) (sáns.) escuela de filosofía védica centrada en la exégesis de los textos.

mokṣa (sáns.) liberación final del *saṃsāra*, del ciclo de nacimientos y muertes, del *karma*, de la ignorancia, de la limitación: salvación. Homeomórfico de *sōtēria.*

mysterium coniunctionis (lat.) misterio de unificación, reintegración a la unidad de las partes escindidas; la reunificación de los opuestos, de los sexos, en la unidad primigenia.

Nāgārjuna (sáns.) uno de los filósofos más importantes del buddhismo, fundador de la escuela *mādhyamika.*

nirvāṇa (sáns.) extinción. La liberación de toda limitación; la meta última para el buddhismo y el jainismo.

noēma (gr.) en la fenomenología de Husserl la unidad de percepción intelectual.

noēsis noēseos (gr.) el pensamiento del pensamiento. Característica del acto puro o primer motor aristotélico.

noumenon (gr.) lo que está oculto detrás de la apariencia (*phainomenon*), lo que está más allá de la experiencia sensible; la cosa en sí.

opus operantis Christi (lat.) en virtud de lo obrado (por la gracia transmitida) por Cristo.

opus operatum (lat.) en virtud de lo obrado. Se refiere a que la gracia que transmiten los sacramentos no se produce *ex opere operantis* (por la virtud del que actúa) sino *ex opere operato* (por la virtud o fuerza del propio sacramento).

pati divina (lat.) actitud pasiva del hombre frente a los impactos de lo divino; sinónimo de experiencia mística.

perichōrēsis (gr.) noción de la doctrina trinitaria de la iglesia primitiva que designa la interpenetración de las personas divinas. Equivale al latín *circumincessio.*

phanerōs (gr.) luciente, derivado de *phanos*, luz.

pisteuma (gr.) del griego *pisteuō* (creer); lo que el creyente cree, el sentido intencional de los fenómenos religiosos, equivalente homeomórfico del término *noēma.*

plērōma (gr.) plenitud, lo lleno, lo completo.

Prajāpati (sáns.) Señor de las criaturas.

pratītyasamutpāda (sáns.) doctrina buddhista del surgimiento condicionado o dependiente, que afirma que nada es por sí mismo y que nada lleva en sí mismo las condiciones de su existencia, sino que todo está relacionado.

preambula fidei (lat.) presupuestos o preámbulos de la fe (existencia y unidad de Dios, inmortalidad del alma, etc.).

primum analogatum (lat.) el punto de referencia de toda analogía.

puruṣa (sáns.) el Hombre arquetípico, original, la Persona. El Hombre primordial de dimensiones cósmicas, como el ser espiritual o el hombre interior.

puruṣasukta (sáns.) uno de los himnos más tardíos del *Ṛg-Veda* en el que se describe al Hombre primordial (*puruṣa*).

Puruṣottama (sáns.) la persona suprema. El Espíritu supremo o Alma suprema; designación del Sí-mismo en cuanto transcendente.

res cogitans/res extensa (lat.) cosa pensante/cosa extensa, división que hace Descartes de la realidad.

Ṛg-Veda (sáns.) el más antiguo e importante de los *Veda.*

ṛta (sáns.) orden cósmico y sagrado, sacrificio como ley universal; también, verdad; la última estructura dinámica y armónica de la realidad.

sadguru (sat-guru) (sáns.) *guru* universal, maestro eterno, maestro arquetípico.

sahṛdaya (sáns.) hombre-con-corazón.

śakti (sáns.) energía, potencia, poder. El aspecto activo, dinámico – aunque femeni-

no – de la realidad o de un Dios (generalmente de Śiva). Se personifica como la Diosa consorte de Śiva que realiza la función creadora.

saṃnyāsin (sáns.) renunciante, asceta; perteneciente al cuarto *āśrama* o período de la vida, para algunos el estadio superior.

saṃsāra (sáns.) el mundo fenoménico, la existencia temporal, el ciclo de nacimientos y muertes; estado de dependencia y esclavitud.

sanātana dharma Ley eterna, Ley imperecedera. Nombre que se da el hinduismo a sí mismo en cuanto que no se remite a un fundador o a un origen temporal.

Śaṅkara (sáns.) filósofo y maestro hindú del siglo VIII; uno de los máximos exponentes del Vedānta no-dualista.

sarvam-sarvātmakam (sáns.) todo está relacionado con todo.

Śatapatha-brāhmaṇa (sáns.) el *Brāhmaṇa* de los cien caminos. El más completo y sistemático de los *Brāhmaṇa.*

sat-puruṣa (Satpuruṣa) (sáns.) el Hombre universal.

satyagrahā (sáns.) no violencia activa de aquel que vive para la verdad.

scintilla (lat.) chispa, centella, lo que en cada hombre hay de divino, de increado.

Selbstgehörigkeit (al.) autopertenencia, como característica de la persona.

seniores (lat.) los mayores (en edad, dignidad y saber).

Shoboghenzo (jap.) Tesoro de la visión del verdadero *Dharma* obra principal del maestro japonés Eihei Dōgen, que introdujo el zen en Japón; es una de las obras principales del zen y de la literatura religiosa japonesa.

śiṣya (sáns.) discípulo.

Sitz im Leben (al.) ambiente vital, contexto.

Śiva (sáns.) uno de los Dioses más importantes del hinduismo.

śivaismo, śivaita (sáns.) una de las dos grandes familias de la religión hindú, cuyo Dios es Śiva.

sola fides (lat.) la sola fe. Respuesta de la escolástica frente a las cuestiones teológicas filosóficamente insolubles; doctrina central de Lutero.

speculatio (lat.) tipo de pensamiento; para el neoplatonismo el acto de ver a Dios a partir de su reflejo en las cosas creadas, frente a la *contemplatio* que es considerar a Dios como es en sí mismo.

śraddhā (sáns.) fe, confianza (en las doctrinas de los *Veda*).

śravaṇa (sáns.) audición, escucha. Saber oír, o recibir, de los labios de los maestros la enseñanza. La escucha, la audición de los *Vedas* es el primero de los tres grados que el Vedānta considera necesarios para alcanzar el conocimiento espiritual.

sum, sumus (lat.) soy, somos.

śūnyatā (sáns.) vacío, vacuidad, nada; representa la realidad última en el buddhismo.

Śvetaketu (sáns.) personaje de la *Chāndogya-upaniṣad* a quien su padre instruye sobre el *ātman* y el *brahman,* cuya última sentencia termina con: *tat tvam asi* (eso eres tú).

Śvetāśvatara-upaniṣad (sáns.) una *Upaniṣad* reciente entre las principales, pero citada por el Vedānta con mucha frecuencia, se inclina hacia una personificación del principio supremo (*Brahman*), al que identifica con los Dioses Śiva o Rudra.

Targūm (arm.) interpretación. Diversas colecciones de traducciones al arameo y comentarios de los textos canónicos de la Biblia hebrea.

tat tvam asi (sáns.) esto eres tú. Se encuentra como expresión en la *Chāndogya-upaniṣad* para significar que *ātman* es en última instancia *brahman*, el tú de *brahman* idéntico a él.

theologoumenon (gr.) enunciado teológico, resultado y expresión del esfuerzo por entender la fe.

transfert (fr.) transferencia de un término o concepto de un sistema filosófico a otro; término usado por el psicoanálisis para la transferencia de las vivencias afectivas de una persona a otra.

unglückliches Bewusstsein (al.) consciencia infeliz, expresión de Hegel para la autoconsciencia desgarrada.

Ungrund (al.) sin fondo, sin fundamento, abismo.

Upadeśasāhasrī (sáns.) «El (libro) de (las) mil instrucciones», una de las principales obras de Śaṅkara.

Upaniṣad (sáns.) enseñanza sagrada fundamental bajo forma de textos que constituyen el final de los *Veda*; parte de la revelación (*śruti*) y base del pensamiento hindú posterior.

vāc (sáns.) palabra, discurso, lenguaje; la palabra primordial, sagrada y creativa.

Veda (sáns.) conjunto de «sagradas escrituras» del hinduismo.

Vedānta (sáns.) final de los *Veda* o una de las últimas escuelas filosóficas del pensamiento hindú, entre cuyos representantes más destacados se encuentran Śaṅkara, Rāmānuja y Madva.

visio beatifica (lat.) visión beatífica. Visión directa e inmediata de Dios alcanzada, en principio, después de la muerte por los que han sido salvados; implica la experiencia plena y definitiva de la comunión con Dios.

Viṣṇu (sáns.) el que efectúa. Uno de los Dioses principales del hinduismo.

viṣnuita (sáns.) seguidor de, o relativo a, el visnuismo, una de las tres grandes orientaciones religiosas del hinduismo.

Vivekacūḍamaṇi (sáns.) «Joya/diadema del discernimiento». Importante obra del *advaita-vedanta* escrita por Śaṅkara que trata sobre la distinción entre la verdadera realidad y el mundo fenoménico.

Bibliografía*

Abhiṣhiktānanda, swami
1986 *La montée au fond du cœur*
París (O.E.I.L)

Akhilānanda, swami
1949 *Hindu View of Christ*
Boston (Branden)

Alegre, Xavier et al. (ed.)
1995 *Universalidad de Cristo. Universalidad del pobre*
Santander (Sal Terrae)

Amaladoss, Michael et al. (ed.)
1981 *Theologizing in India* (Colección de artículos pesentados en el Seminario [ITA] celebrado en Poona 1978)
Bangalore (TPI)

Amalorpavadass, D. S. (ed.)
1974 *Research Seminar on Non-Biblical scriptures*
Bangalore (NBCLC)

Atanasio, Jevtić
1996 *L'infinito cammino. Umanizzazione di Dio e deificazione dell'uomo*
Sotto il Monte-Bérgamo (Servitium-Interlogos)

Augstein, Rudolf
1972 *Jesus Menschensohn*
Múnich (Bertelsmann)

Baird, William
1977 *The Quest of the Christ of Faith. Reflections on the Bultmann Era*
Waco, Texas (Word Books)

Baldini, Massimo y Silvano Zucal (eds.)
1989 *Il silenzio e la parola da Eckhart a Jabès*
Brescia (Morcelliana)

Barbaglio, Giuseppe y Severino Dianich
1991 *Nuovo Dizionario di Teologia*
Milán (Paoline)[6]
[trad. esp.: *Nuevo diccionario de Teología*
Madrid (Cristiandad) 1982]

Barr, James
1970 «The Symbolism of Names in the Old Testament» en *Bulletin of the John Ryland Library* 52 (1969-1970), págs. 11-29
1976 «Story and History in Biblical Theology», en *The Journal of Religion* 56/1, págs. 1-17

Bastian, Hans-Dieter
1969 *Teologie der Frage*
Múnich (Kaiser)

Bäumer, Bettina (ed.)
1988 *Abhinavagupta: Parātrīśikā-vivaraṇa*

*He estado tentado de eliminar todas las referencias bibliográficas, por la imposibilidad de recoger la exorbitante cantidad de literatura que se está produciendo. Con pena he tenido que omitir mis comentarios sobre las obras citadas y un panorama bibliográfico sobre el tema. Se han omitido muchos autores importantes y textos clásicos, mientras que se han citado trabajos menos conocidos.

Traducción inglesa con notas
de Jaideva Singh
Nueva Delhi (Motilal Banarsidass)
1997 (ed.)
Mysticism in Shaivism and Christianity
Nueva Delhi (DK Printworld)

Bayart, Julian
1966 «Cosmic Christ and our Evaluation of other Religions» en *Clergy Monthly Supplement*

Bellet, Maurice
1990 *Christ*
París (Desclée)

Ben-Chorin, Schalom
1967 *Der Nazarener in jüdischer Sicht*
Múnich (List)

Benedikt, B. y A. Sobel
1992 *Der Streit um Drewermann*
Wiesbaden (Sobel)

Benjamin, Roger
1971 *Notion de personne et personnalisme chrétien*
París (Mouton)

Berdjaev, Nikolaj
1933 *Esprit et liberté. Essai de philosophie chrétienne*
París (Je serf)

Boff, Leonardo
1983 *Jesucristo el Liberador. Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*
Santander (Sal Terrae)

Bordoni, Marcello
1991 «Cristologia» y «Gesù Cristo» en BARBAGLIO/DIANICH (1991), págs. 234-271; 530-568

Borne, Étienne
1987 «Ideologie antipersonaliste» en PAVAN/MILANO (1987), págs. 393-414

Botterweck, G. Johannes y Helmer Ringgren, (eds.)
1973ss. *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*
Stuttgart (Kohlhammer)

Boulgakov, Serge [Bulgakov, Sergej]
1982 *Du Verbe Incarné. L'Agneau de Dieu*
Lausana (L'Age d'Homme)
[trad. del ruso de: *Agnets Bojii*, París (Ymca) 1933]

Bouyer, Louis
1960 *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*
París (Aubier)

Breton, Stanislas
1981 *Unicité et monothéisme*
París (Cerf)

Buber, Martin (ed.)
1984 *Mystische Zeugnisse aller Zeiten und Völker*
(nueva ed. a cargo de P. Sloterdijk)
Múnich (Diederichs)

Büchner, Frederick (ed.)
1974 *The Faces of Jesus*
Nueva York (Rinerwood-Simon & Schuster)

Bultmann, Rudolf
1964 *Jesus Christus und die Mythologie*
Hamburgo (Furche)

Buri, Frits
1969 *Der Pantokrator*
Hamburgo (Herbert Reich)

Caba, José
1977 *El Jesús de los Evangelios*
Madrid (BAC)

Cabada-Castro, Manuel
1975 «La vivencia previa del absoluto como presupuesto del acceso teorético a Dios» en VARGAS-MACHUCA (1975)

Caterina da Siena, santa
1935 *Libro della divina dottrina*
(ed. A. Levasti)
Milán (Rizzoli)
[trad. esp.: *El Diálogo* en *Obras* Madrid (BAC) 1996]

Chatterjee, Margaret
1963 *Our Knowledge of Other Selves*
Bombay (Asia Publishing House)
Cobb, John B.
1975 *Christ in a Pluralistic Age*
Filadelfia (Westminster)
Congar, Yves
1958 *Le mystère du temple*
París (Cerf)
1981 «Le monothéisme politique et le Dieu-Trinité» en *Nouvelle Revue Théologique*, 103, págs. 3-17
Corbin, Henry
1981 *Le paradoxe du monothéisme*
París (L'Herne)
Crossan, John Dominic
1991 *The Historical Jesus. The Life of a mediterranean Jewish-Peasant*
San Francisco (Harper Collins)
Cullmann, Oscar
1957 *Christ et le temps*
Neuchâtel (Delachaus & Niestlé)

Danese, Attilio
1984 *Unità e pluralità. Mounier e il ritorno alla persona*
Roma (Città Nuova)
1986 (ed.) *La questione personalista. Mounier e Maritain nel dibattito per un nuovo umanesimo*
Roma (Città Nuova)
Daniélou, Jean
1961 *Message évangélique et culture hellénistique*
Tournai (Desclée)
1968 *La Trinité et le mystère de l'existence*
París (Desclée)
[trad. esp.: *La Trinidad y el misterio de la existencia*
Madrid (San Pablo) 1969]
De Lubac, Henri
1953 *Méditation sur l'Église*
París (Aubier)[3]
[trad. esp.: *Meditación sobre la Iglesia*
Madrid (Encuentro)[3] 1988]
1965 *Le mystère du surnaturel*
París (Aubier)[3]
[trad. esp.: *El misterio de lo sobrenatural*
Madrid (Encuentro) 1991]
1974 *Pic de la Mirandole*
París (Aubier)
1979 *Mistica e mistero cristiano*
Milán (Jaca Book)
Denzinger, Henricus
1967 *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*
Barcinone (Herder)
[trad. esp.: *El magisterio de la Iglesia,*
Barcelona (Herder) 1995]
Deschner, Karlheinz
1990ss. *Historia criminal del cristianismo*
Madrid (Martínez Roca) [varios vols.; vol. 9 en 1998]
Des Rochers, John
1977 *Christ the Liberator*
Bangalore (Centre for Social Action)
Dictionnaire de Spiritualité
1937-1995 París (Beauchesne) 17 vols.
Dodd, C. H.
1970 *The Founder of Christianity*
Nueva York (Macmillan);
Londres (Fontana) 1973
[trad. esp.: *El fundador del cristianismo*
Barcelona (Herder) 1984]
Dōgen, Eihei
1997 *Divenire l'Essere.* Shoboghenzo Ghenjokan
(ed. Comunità Vangelo e Zen)
Bolonia (Dehoniane)
Doré, Joseph
1984 «Jésus-Christ»
en POUPARD (1984),

págs. 847-858,
en POUPARD (1987),
págs. 901-911,
«Descenso a los infiernos»
en POUPARD (1987), págs. 432-436
Drewermann, Eugen
1984-1985 *Tiefenpsychologie und Exegese* (2 vols.), Olten-Friburgo (Walter)
1995 *Dieu immédiat*
París (Desclée)
1987-1988 *Das Markus-Evangelium* (2 vols.)
Olten-Friburgo (Walter)
Dupré, Louis
1987 «Mysticism» en ELIADE (1987) vol. X, págs. 245-261
Dupuis, Jacques
1966 «The Cosmic Christ in the Early Fathers»
Indian Journal of Theology,
págs. 106-120
1977 *Jesus Christ and His Spirit: Theological Approaches*
Bangalore (T.P.I.)
1989 *Jesus-Christ à la rencontre des religions*
París (Desclée)
[trad. esp.: *Jesucristo al encuentro de las religiones*
Madrid (Paulinas) 1991]
1994 *Who Do You Say I Am? Introduction to Christology*
Maryknoll, Nueva York (Orbis)
1997 *Towards a Christian Theology of Religious Pluralism*
Maryknoll, Nueva York (Orbis)
Duquoc, Christian
1972 *Christologie II: Le Messie*
París (Cerf)
[trad. esp.: *Cristología: el Mesías*
Salamanca (Sígueme) 1972]
1977 *Dieu différent. Essai sur la symbologie trinitaire*
París (Cerf)
[trad. esp.: *Dios diferente*
Salamanca (Sígueme) 1981]
Eagan, Harvey D.
1984 *Christian Mysticism: the Future of a Tradition*
Nueva York (Pueblo)
Edwards, Denis
1995 *Jesus the Wisdom of God*
Maryknoll, Nueva York (Orbis)
Eliade, Mircea (ed.)
1987 *The Encyclopedia of Religion*
Nueva York (Macmillan), 17 vols.
1990 *Enciclopedia delle Religioni*
(edición temática europea a cargo de D. M. Cosi, L. Saibeneb y R. Scagno), Milán (Jaca Book), 17 vols. [5 publicados hasta 1996]
Evers, Georg
1993 «Asian, African and Latin American Contributions towards Christology»
en *Jahrbuch für Kontextuelle Theologie*,
págs. 174-196

Fanon, Frantz
1963 *Les damnés de la terre*
París (Maspéro)
Feiner, Johannes y Magnus Loehrer (eds.)
1970 *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*
Colonia (Benziger), vol. 3
Felder, Hilarius
1953 *Jesus of Nazareth*
Milwaukee (Bruce)
Festugière, André Jean
1936 *Contemplation et vie contemplative selon Platon*
París (Vrin)
Flusser, David
1968 *Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*
Reinbeck bei Hamburg (Rowohlt)
Forrester, Viviane
1996 *L'horreur économique*

París (Fayard)
Forte, Bruno
1985 *Trinità come storia*
Milán (Paoline)
[trad. esp.: *Trinidad como historia*
Salamanca (Sígueme) 1996]
Fraijó, Manuel
1996 *El futuro del cristianismo*
Madrid (SM)
Frei, Hans W.
1975 *The Identity of Jesus Christ: The Hermeneutical Bases of Dogmatic Theology*
Filadelfia (Fortress)
Friedli, Richard
1989 *Le Christ dans les cultures*
París (Cerf)
Fries, Heinrich (ed.)
1962 *Handbuch theologischer Grundbegriffe* (2 vols.)
Múnich (Kösel)
1981 (ed.)
Jesus in den Weltreligionen
St. Otilien (Eos)
Frye, Northrop
1982 *The Great Code: The Bible and Literature*
Nueva York (H. C. Jovanovich)

Gadamer, Hans Georg
1972 *Wahrheit und Methode*
Tubinga (Mohr)[3]
[trad. esp.: *Verdad y método*
Salamanca (Sígueme) 1995]
Gadamer, Hans Georg y Paul Vogler (eds.)
1977 *Neue Anthropologie*
Stuttgart (Thieme) 7 vols.
[trad. esp.: *Nueva Antropología*
Barcelona (Omega) 1972]
Galtier, Paul
1939 *L'unité du Christ: Être, personne, conscience*
París (Beauchesne)
1947 *Les deux Adam*
París (Beauchesne)
1954 *La conscience humaine du Christ*
Roma (Gregorianum)
Garrigou-Lagrange, Reginald
1953 «La possibilité de l'Incarnation sans aucune déviation panthéiste» en *Angelicum* (XXX, 4), págs. 337-346
Geiselmann, Joseph Rupert
1962 «Jesus Christus»
en FRIES (1962), vol. I, págs. 739-770
Gispert-Sauch, George
1974 «Biblical Inspiration as "paramavyanjana"?»
en AMALORPAVADASS (1974), págs. 136-152
González de Cardedal, Olegario
1975a «Un problema teológico fundamental: la preexistencia de Cristo. Historia y hermenéutica»
en VARGAS MACHUCA (1975), págs. 179-211
1975b *Jesús de Nazaret. Aproximación a la Cristología*
Madrid (BAC)
González Faus, José Ignacio
1974 *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología*
Santander (Sal Terrae)
1995 «Religiones de la tierra y universalidad de Cristo. Del diálogo a la diapraxis»
en ALEGRE (1995), págs. 103-143
1996 «La cristologia después del Vaticano II»
Memoria académica, 1995-1996
Madrid (Instituto Fe y Secularidad), págs. 105-116
Gort, Jerald D. et al. (ed.)
1992 *On Sharing Religious Experience: Possibilities of Interfaith Mutuality*

Grand Rapids, Michigan
(Eerdmans)

Graham, Aelread

1947 *The Christ of Catholicism*
Londres (Longmans, Green)

Griffin, David R.

1973 *A Process Christology*
Filadelfia (Westminster)

Grillmeier, Alois

1975 *Mit ihm und in ihm: Christologische Forschungen und Perspektiven*
Friburgo (Herder)

Grillmeier, Alois y Michael Schmaus (eds.)

1965 *Handbuch der Dogmengeschichte*
(vol. III, fasc. Ia.)
Friburgo (Herder)

Grant, Robert M.

1961 *The Earliest Lives of Jesus*
Nueva York (Harper & Brothers)

Guardini, Romano

1939 *Welt und Person: Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*
Würzburg (Werkbund)
[trad. esp.: *Mundo y persona. Ensayo sobre una teoría cristiana del hombre*
Madrid (Cristiandad) 1967]

1953 *Vom Wesen katholischer Weltanschauung*
Nachwort von Heinrich Fries,
Basilea (Hess)

1958 *Die menschliche Wirklichkeit des Herrn*
Würzburg (Werkbund)

1963 *Unterscheidungdes Christlichen*
Maguncia (Grünewald)

Haas, Alois M.

1971 *Nim din selbes war: Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Ekhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse*
Friburgo (Universitätsverlag)

1979 *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*
Friburgo (Universitätsverlag)

1996 *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystk*
Francfort (Suhrkamp)

Hamerton-Kelly, R. G.

1973 *Pre-existence, Wisdom and the Son of Man. A Study of the Idea of Pre-existence in the New Testament*
Cambridge (University Press)

Hartmann, Franz

1890 *The Life and Doctrines of Jacob Boehme*
Boston (Occult Publication)

Hausherr, Irénée

1955 *Direction spirituelle en Orient autrefois*
Roma (Pont. Inst. Orientalium Studiorum)

Haven-Smith, Lance de

1997 «How Jesus planned to overthrow the Roman Empire»
en *Religious Studies and Theology*, XVI, 1 (junio), págs. 48-59

Healy, Kathleen

1990 *Christ as Common Ground. A Study of Christianity and Hinduism*
Pittsburgh (Duquesne University Press)

Hegermann, Harald

1961 *Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum*
Berlín (Akademie)

Heidegger, Martin

1966 *Einführung in die Metaphysik*
Tübingen (Niemeyer)[3]
[trad. esp.: *Introducción a la metafísica*
Barcelona (Gedisa) 1992]

Heiler, Friedrich

1961 *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*
Stuttgart (Kohlhammer)

Hérmes
1981 *Recherches sur l'experiènce spirituelle Les voies de la mystique ou l'accès au sans-accès* (vol. I, Nouvelle Série)
París (Deux Océans)

Hockel, Alfred
1965 *Christus der Erstgeborene*
Düsseldorf (Patmos)

Hodgson, Peter C.
1971 *Jesus - Word and Presence: An Essay in Christology*
Filadelfia (Fortress)

Hoffman, Bengt R.
1976 *Luther and the Mystics*
Minneapolis, Minnesota (Augsburg)

Holböck, Ferdinand y Thomas Sartory (eds.)
1962 *Mysterium Kirche*
Salzburgo (Müller), 2 vols.

Isaac, Augustine
1974 *Jesus the Rebel*
Mangalore (Sallak Publications)

Ishanand Vempeny
1988 *Kṛṣṇa and Christ*
Pune (Ishvani Kendra) y Anand (Gujarat Sahitya Prakash)

Jaspers, Karl
1963 *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*
Múnich (Piper)

Jiménez Duque, Baldomero y Luis Sala Balust (eds.)
1969 *Historia de la espiritualidad*
Barcelona (Flors), 4 vols.

Jung, Carl-Gustav
1963 *Erinnerungen, Träume, Gedanken* (ed. A. Jaffé)
Zúrich (Rascher)
[trad. esp.: *Recuerdos, sueños y pensamientos*
Barcelona (Seix Barral)[4] 1986]

Kahlefeld, Heinrich
1981 *Die Gestalt Jesu in den synoptischen Evangelien*
Francfort (Knecht)

Kasper, Walter
1974 *Jesus der Christus*
Maguncia (Grünewald)
[trad. esp.: *Jesús el Cristo*
Salamanca (Sígueme)[9] 1994]

Keenan, John P.
1989 *The Meaning of Christ*
Maryknoll, Nueva York (Orbis)

Kendall, Daniel & Gerald O'Collins
1992 «The Faith of Jesus» en *Theological Studies*, 53, págs. 403-423

Kerényi, Károly
1976 *Dionysios. Archetypal Image of Indestructible Life*
Princeton, Nueva Jersey (University Press)

Kittel, Gisela
1989-1990 *Der Name über alle Namen*
Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht), 2 vols.

Kittel, Gerhard y Gerhard Friedrich (eds.)
1964-1974 *Theological Dictionary of the New Testament*
[trad. y ed.: G. W. Bromiley]
Grand Rapids, Michigan (Eerdmans)

Klostermaier, Klaus K.
1997 «The Hermeneutic Center» en *Journal of Ecumenical Studies* (Spring) 34/2, págs. 159-170

Knitter, Paul F.
1985 *No Other Name?*
Maryknoll, Nueva York (Orbis)

Koyama, Kosuke
1984 *Mount Fuji and Mount Sinai*
Maryknoll, Nueva York (Orbis)

Krempel, A.
1952 *La doctrine de la relation chez saint*

Thomas
París (Vrin)
Kröger, Athanasius
1967 *Mensch und Person: Moderne Personbegriffe in der katholischen Theologie*
Recklinghausen (Paulus)
Kuschel, K. J.
1978 *Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*
Zúrich-Colonia (Benziger Verlag) y Gutersloh (Gerd Mohn)
1990 *Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung*
Múnich (Piper)

Lamarche, P.
1965 «Einführung in die biblische Christologie»
en SCHMAUS (1965) vol. III, fasc. Ia, págs. 1-16
Lamotte, Étienne
1958 *Histoire du Bouddhisme indien*
Lovaina (Publications Universitaires)
Lattanzi, Ugo
1937 *Il primato universale di Cristo secondo le S. scritture*
Roma (Lateranum)
Leaney, A. R. C.
1967 *The Letters of Peter and Jude. The Cambridge Bible Commentary*
Cambridge (University Press)
Lee, Bernard J.
1993 *Jesus and the Metaphors of God. The Christs of the New Testament*
Nueva York (Paulist-Stimulus)
Lefebure, Leo D.
1993 *The Buddha and the Christ. Explorations in Buddhist and Christian Dialogue*
Maryknoll, Nueva York (Orbis)
Liébaert, Jacques
1965 «Christologie. Von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon»
en SCHMAUS (1965) vol. III, fasc. I, págs. 19-127
Limone, Giuseppe
1988 «Tempo della persona e sapienza del possibile. Valori, politica, diritto» en *Emmanuel Mounier* (2 vols.)
Nápoles-Roma (Edizione Scientifiche Italiane)
Loehrer, Magnus y Johannes Feiner (eds.)
1970 *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*
Colonia (Benziger), vol. 3
[trad. esp.: *Misterium Salutis*
Madrid (Cristiandad) 1994]
Lonergan, Bernard J. F.
1977 *The Way to Nicea. The Dialectical Development of trinitarian Theology*
Filadelfia (Westminster)

Maisch, I. y A. Vögtle
1969 *Jesus Christ. I. Biblical*
en RAHNER (1969), págs. 174-183
Martin, R. P.
1967 *Carmen Christi. Philippians II 5-11 in Recent Interpretations and in the Setting of Early Christian Worship*
Cambridge (Univ. Press)
Martín Velasco, Juan
1995 *La experiencia cristiana de Dios*
Madrid (Trotta)
Mascarenhas, Hubert Olympius
1953 «St. Thomas Aquinas and the medieval scholastics»
en RADHAKRHISNAN (1953) vol. 2, págs. 149-169
Massa, Willi
1995 *Der universale Christus*
Mettlach-Tünsdorf (Neumühle)
May, John d'Arcy
1990 *Christus Initiator. Theologie im*

Pazifik
Düsseldorf (Patmos)

McGinn, Bernard
1992 *The Foundations of Mysticism*
Nueva York (Crossroad)

Menacherry, Cheriyan
1996 *Christ: The Mystery in History. A Critical Study on the Christology of R. Panikkar*
Francfort (Lang)

Mersch, Émile
1933 *Le Corps Mystique du Christ*
Lovaina (Lessianum), 2 vols.
1949 *La Théologie du Corps Mystique*
París (Desclée) (Bruxelles Edit. Universelle), 2 vols.

Milano, Andrea
1984 *Persona in Teologia*
Nápoles (Dehoniane)
1987 «La trinità dei teologi e dei filosofi. L'intelligenza della persona in Dio», en PAVAN/MILANO (1987), págs. 1-286

Mitchell, Donald W.
1991 *Spirituality and Emptiness*
Nueva York (Paulist Press)

Molinos, Miguel de
1976 (1675) *Guía espiritual* (ed. crítica de J. I. Tellechea)
Madrid (Univ. Pont. de Salamanca)

Mommaers, Paul y Jan Van Bragt
1995 *Mysticism: Buddhist and Christian*
Nueva York (Crossroad)

Monchanin, Jules
1985 *Théologie et spiritualité missionaires*
París (Beauchesne)

Montefiore, Hugh W.
1966 «Towards a Christology for Today» en *Soundings* (ed. A. R. Vidler)
Cambridge (University Press)

Moore, Sebastian
1967 *God is a New Language*
Westminster, Maryland (Newman)
[trad. esp.: *Dios es un nuevo lenguaje*
Salamanca (Sígueme) 1968]

Moran, Gabriel
1992 *Uniqueness*
Maryknoll, Nueva York (Orbis)

Mounier, Emmanuel
1936 *Manifeste au service du personnalisme*
[trad. esp.: *Manifiesto al servicio del personalismo*
Madrid (Taurus) 1967[2]]
1950 *Feu la Chrétienté. Carnets de route*
París (Seuil)
1952 *Personalism*
Londres (Routledge & Kegan Paul)
[trad. esp.: *Obras completas* (4 vols.)
Salamanca (Sígueme) 1988]

Mount Saviour Monastery
1972 *On the Experience of God*. 15 Papers by several monks o.s.b. *Monastic Studies* 9 (Autumn)

Mouroux, Jean
1952 *L'expérience chrétienne. Introduction à la Théologie*
París (Aubier)

Nédoncelle, Maurice
1942 *La réciprocité des consciences*
París (PUF)
[trad. esp.: *La reciprocidad de las conciencias*
(Caparrós) 1997]
1944 *La personne humaine et la nature*
París (Presses Univ. de France)
1970 *Explorations personnalistes*
París (Aubier)

Newbigin, Lesslie
1978 "Christ and the Cultures" en *Scottish Journal of Theology*
(Edimburgo) XXXI 1, págs. 1-22

Nicola, Giulia Paola di
1991 *Reciprocidad hombre/mujer*
Madrid (Narcea)

Nishitani, Keiji

1982 *Religion and Nothingness*
Berkeley (University of California Press)
[trad. esp: *La religión y la nada*
Madrid (Siruela) 1999]

Nolan, Albert
1976 *Jesus before Christianity. The Gospel of Liberation*
Londres (DLT)

Nurbakhsh, Javad
1996 *Jesús a los ojos de los sufíes*
Madrid (Darek-Nyumba)

O'Collins, Gerald y Daniel Kendall
1992 «The Faith of Jesus» en
Thelogical Studies, 53, págs. 403-423

Ohashi, Ryōsuke (ed.)
1990 *Die Philosophie der Kyōto-Schule*
Múnich (Alber)

Olschak, Blanche Christine
1987 *Perlen alttibetischer Literatur*
Wald (Im Waldgut)

Orbe, Antonio
1985 *Il Cristo*, vol. I: *Testi teologici e spirituali dal I al IV secolo.*
Milán (Mondadori-Fondazione Lorenzo Valla)

Ortega, Augusto Andrés
1970 «Cristo: su conciencia humana y su persona divina»
en ZUBIRI (1970) vol. I, págs. 91-119

Ozaki, Makoto
1990 *Introduction to the Philosophy of Tanabe*
Amsterdam (Rodolpi B. V.)

Panikkar, Raimon
1963/VI *Humanismo y Cruz*
Madrid (Rialp)
1966/XII *Māyā e Apocalisse. L'incontro dell'induismo e del cristianesimo*
Roma (Abete)
[versión esp.: *Misterio y revelación. Hinduismo y cristianismo: encuentro entre dos culturas*
Madrid (Marova) 1971]
1972/II *El concepto de naturaleza*
Madrid (CSIC)
1972/6 *Salvation in Christ: Concreteness and Universality, the Supername*
[Conferencia inaugural del Instituto ecuménico de estudios avanzados de teología]
Tantur, Jerusalén, págs. 1-81
1972/14 «"Super hanc petram." Due principi ecclesiologici: la roccia e le chiavi» en *Legge e Vangelo. Discussione su una legge fondamentale per la Chiesa*, Brescia (Paideia), págs. 135-145
1975/XXIV *Spiritualità indù*
Brescia (Morcelliana)
1975/1 «El presente tempiterno. Una apostilla a la historia de la salvación y a la teología de la liberación»
en VARGAS/MACHUCA (1975), págs. 133-175
1975/3 «Verstehen als Überzeugtsein»
en GADAMER/VOGLER, vol. VII, págs. 132-167
1977/XXV *The Vedic Experience. Mantramañjarī.*
Los Ángeles (University of California Press) y Londres (DLT)
1980/1 «Che accade all'uomo quando muore? Una riflessione interculturale su una metafora»
Bozze, Roma, 5/6, págs. 117-136
1981/9 "Per una lettura transculturale del simbolo" en
Quaderni di psicologia infantile
5, págs. 53-91; 113-123
1981/X *The Unknown Christ of Hinduism. Towards an Ecumenical Christophany*
Maryknoll, Nueva York (Orbis)²

[trad. esp.: *El Cristo desconocido del hinduismo*
Madrid (Grupo Libro) 1988]
1983/XXVII *Myth, Faith and Hermeneutics*
Bangalore (ATC)[2]
1986/10 «The Threefold Linguistic Intrasubjectivity» en *Archivio di Filosofia*, Roma, LIV, 1/3, págs. 593-606
1989/XXIII *Trinità ed esperienza religiosa dell'uomo*
Asís (Cittadella)
[trad. esp.: *La Trinidad. Una experiencia humana primordial*
Madrid (Siruela) 1998]
1989/3 «Reader's Response» *International Bulletin of Missionary Research*, New Haven, XIII, 2, pág. 80
1991/46 «Indic Christian Theology of Religious Pluralism from the Perspective of Inculturation» en PATHIL (1991), págs. 252-299
1992/47 «Are the Words of Scripture Universal Religious Categories? The Case of the Christian Language for the Third Millenium» en *Archivio di Filosofia*, Roma, págs. 377-387
1993/XXXIII *The Cosmotheandric Experience. Emerging religious consciousness* Maryknoll, Nueva York (Orbis) [versión esp.: *La intuición cosmoteándrica*, Madrid (Trotta) 1999]
1993/XXXIV *Ecosofia: La nuova saggezza per una spiritualità della terra*
Asís (Cittadella)
[trad. esp.: *Ecosofía: para una espiritualidad de la tierra*
Madrid (San Pablo) 1994]
1994/48 «Neither Christomonism nor Christodualism» en *Jeevadhara*, XXIV, 142, July, Kottayam
1994/XXXIX *La nuova innocenza II*
Milán (CENS)
1996/XIX *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*
Madrid (Siruela)
1997/XXXIX *La experiencia filosófica de la India*
Madrid (Trotta)

Parappally, Jacob
1995 *Emerging Trends in Indian Christology*
Bangalore (Indian Institute of Spirituality)

Parente, Pietro
1951 *L'io di Cristo*
Brescia (Morcelliana)
1952 *Unità ontologica e psicologica dell'Uomo-Dio*
Roma (Urbanianae)

Pathil, Kuncheria (ed.)
1991 *Religious Pluralism. An Indian Christian Perspective*
Delhi (ISPCK)

Pavan, Antonio y Andrea Milano (eds.)
1987 *Persona e personalismi*
Nápoles (Dehoniane)

Pelikan, Jaroslav
1965 *The Finality of Jesus Christ in an Age of Universal History. A dilemma of the Third Century*
Richmond, Virginia (John Knox)
1987 *Jesus through the Centuries. His Place in the History of Culture*
Nueva York (Harper & Row)
[trad. esp.: *Jesús a través de los siglos. Su lugar en la historia de la cultura*
Barcelona (Herder) 1989]

Peterson, Erik
1935 *Der Monotheismus als politisches problem*
Leipzig

Pienda, Jesús Avelino de la
1982 *Antropología transcendental*

de Kal Rahner
Oviedo (Universidad de Oviedo)

Pieris, Aloysius
1988 *An Asian Theology of Liberation*
Maryknoll, Nueva York (Orbis)

Poupard, Paul (ed.)
1984 *Dictionnaire des Religions*
París (PUF)
[trad. esp.: *Diccionario de las Religiones*
Barcelona (Herder) 1987]

Quell, Gottfried
1967 «Pater» en KITTEL/FRIEDRICH (1964ss.), vol. V, págs. 959-974

Radhakrishnan, Sarvapalli (ed.)
1952-1953 *History of Philosophy Eastern and Werstern,* Londres (Allen & Unwin), 2 vols.

Rahner, Hugo
1964 *Symbole der Kirche*
Salzburgo (Müller)

Rahner, Karl et al. (ed.)
1969 *Sacramentum Mundi. An Encyclopedia of Theology*
Friburgo (Herder)
[trad. esp.: *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica*
Barcelona (Herder)[3] 1982]

Rahner, Karl y W. Thüsing
1972 *Christologie. Systematisch und exegetisch*
Friburgo (Herder)
[trad. esp.: *Cristología. Estudio teológico y exegético*
Madrid (Cristiandad) 1975]

Ratzinger, Joseph
1993 «Le Christ, la foi et le défi des cultures»
[Conferencia en Hong Kong]
La documentation catholique
(N. 2120) 16, VII, 1995

Ravier, A. (ed.)
1964 *La mystique et les mystiques*
París (Desclée)

Ravindra, Ravi
1990 *The Yoga of the Christ in the Gospel According to St. John*
Longmead (Element Books)

Renwart, Lion
1993 «Image de Dieu, image de l'homme», *Nouvelle Revue Théologique* 115, págs. 85-104

Ricœur, Paul
1990 *Soi-même comme un autre*
París (Seuil)
[trad. esp.: *Sí mismo como otro*
Madrid (Siglo XXI) 1996]

Ringgren, Helmer
1973 «'ab-Galâ» en BOTTERWECK/ RINGGREN (1973), vol. I, col. 1-19

Robinson, John A. T.
1973 *The Human Face of God*
Filadelfia (Westminster)
1979 *Truth is Two-Eyed*
Londres (SCM)

Rombach, Heinrich
1991 *Der kommende Gott: Hermetik – eine neue Weltsicht*
Friburgo (Rombach)

Rosenberg, Alfons
1986 *Jesus der Mensch. Ein Fragment*
Múnich (Kösel)

Rovira Belloso, Joseph Maria
1984 *La humanitat de Déu. Aproximació a l'essència del cristianisme*
Barcelona (Ediciones 62)

Ruh, Kurt
1990 *Geschichte der abendländischen Mystik,* vol. I: *Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchtheologie des 12. Jahrhunderts*
Múnich (Beck) vol. 1, vol. 2 (1991), vol. 3 (1996)

Ruhbach, Gerhard y Josef Sudbrack (eds.)
1984 *Grosse Mystiker*
Múnich (Beck)
Rupp, George
1973 «Religious Pluralism in the Context of an Emerging World Culture», *Harvard Theological Review*, LXVI, págs. 207-218
1974 *Christologies and Cultures. Towards a Typology of Religious Worldviews*
París (The Hague y Mouton)

Sala Balust, Luis y Baldomero Jiménez Duque (eds.)
1969 *Historia de la espiritualidad*
Barcelona (Flors), 4 vols.
Santiago-Otero, Horacio
1970 *El conocimiento de Cristo en cuanto hombre*
Pamplona (Universidad de Navarra)
Scheeben, Matthias Joseph
1941 *Die Mysterien des Christentums* (ed. J. Hofer)
Friburgo (Herder)
[trad. esp.: *Los misterios del cristianismo*
Barcelona (Herder)[4] 1964]
Schestow, Leo (Le Sesto/Chesto)
1994 *Athen und Jerusalem*
Múnich (Matthes & Seitz)
Schillebeeckx, Edward H.
1963 *Christ: the Sacrament of the Encounter with God*
Nueva York (Sheed & Word)
[trad. esp.: *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*
Navarra (Dinor) 1971]
1985 *The Schillebeeckx Reader* (ed. Robert Schreiter)
Nueva York (Crossroad)
Schiwy, Günther
1990 *Der kosmische Christus. Spuren Gottes ins Neue Zeitalter*
Múnich (Kösel)
Schüssler-Fiorenza, Elisabeth
1994 *Jesus. Miriam's Child, Sophia's Prophet: Critical Issues in Feminist Christology*
Nueva York (Continuum)
Schmaus, Michael y Alois Grillmeier (eds.)
1994 *Handbuch der Dogmengeschichte*, vol. III, fasc. I.
Friburgo (Herder)]
Schnackenburg, Rudolf
1970 "Christologie des Neuen Testamenten" en FEINER/LOHERER (1970), vol. 3, págs. 227-388
Schoonenberg, Piet
1971 *The Christ. A Study of the God-Man Relationship in the Whole of Creation and in Jesus Christ*
Nueva York (Seabury)
Schreiter, Robert J. (ed.)
1991 *Faces of Jesus in Africa*
Maryknoll, Nueva York (Orbis)
Schrenk, Gottlob
1967 «Pater»
en KITTEL/FRIEDRICH (1967), vol. V; págs. 945-959, 974-1022.
Sherrard, Philip
1992 *Human Image: World Image. The Death and Resurrection of Sacred Cosmology*
Ipswich, Reino Unido (Golgonooza)
1995 *The Greek East and the Latin West (A study in the Christian Tradition)*
Limni, Grecia (Denise Harvey)
[primera edición: Oxford University Press 1959]
Simonson, Conrad
1972 *The Christology of the Faith and Order Movement*

Leiden, Colonia (Brill)

Smet, Richard de

1976a «The Discovery of the Person» *Indian Philosophical Quarterly*, IV, 1, págs. 1-23

1976b «The Rediscovery of the Person» *Indian Philosophical Quarterly*, IV, 3, págs. 413-426

Smith, Huston

1992 «Is There a Perennial Philosophy?», *Revisioning Philosophy*, (ed. de J. Ogilvy) Albany (SUNY), págs. 247-262

Soares-Prabhu, George

1981 «The Historical Critical Method. Reflections on its Relevance for the Study of the Gospels in India Today» en AMALADOSS (1981), págs. 314-367

Sobrino, Jon

1976 *Cristología desde América Latina* México DF (Centro de Reflexión Teológica)

Sophrony, archimandrita

1978 *His Life is mine* Londres (Mowbrays)

Stöckli, Thomas (ed.)

1991 *Wege zur Christus-Erfahrung* Dornach (Goetheanum)

Strack, H. L. y P. Billerbeck

1922-1961 *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* Múnich (6 vols.)

Sudbrack, Josef y Gerhard Ruhbach (eds.)

1984 *Grosse Mystiker* Múnich (Beck)

Sugirtharajah, R. S. (ed.)

1993 *Asian Faces of Jesus* Maryknoll, Nueva York (Orbis)

Swidler, Leonard

1988 *Jeshua. A Model for Moderns* Kansas City (Sheed & Ward)

Teresa de Jesús, santa

1967 *Obras Completas* (ed. Efrem de la Madre de Dios y Otger Steggink) Madrid (BAC)

1985 *Opere* Roma (Postulazione generale O. C. D.)

Thibaut, René

1942 *Le sens de l'Homme-Dieu* París (Desclée)

Thiselton, C. A.

1974 «The Supposed Power of Words in the Biblical Writings» en *Journal of Theological Studies* 25, págs. 283-299

Thomas, M. M.

1987 *Risking Christ for Christ's Sake* Génova (WCC Publications)

Thompson, William M.

1985 *The Jesus Debate. A Survey and Synthesis* Nueva York (Paulist)

Tilliette, Xavier

1990a «Cristo e i Filosofi» en POUPARD (1990), págs. 424-430

1990b *Le Christ de la philosophie* París (Cerf)

1993 *Le Christ des philosophes* Namur (Culture et vérité)

Tomatis, Francesco

1994 *Kenōsis del logos* Roma (Città Nuova)

Trebolle, Julio

1995 «La otra teodicea bíblica: el mal que procede de Dios» en *Iglesia Viva*, n. 175-176, págs. 139-149

Tresmontant, Claude

1983 *Le Christ hébreu. La langue et l'âge des Evangiles* París (OEIL)

Unno, Taitetsu (ed.)

1989 *The Religious Philosophy*

of Nishitani Keiji
Berkeley (Asian Humanities Press)
1990 *The Religious Philosophy of Tanabe Hajime*
Berkeley (Asian Humanities Press)

Van der Leeuw, Gerardus
1956 *Phänomenologie der Religion*
Tübingen (Paul Siebeck)
Vannini, Marco
1989 «Praedica Verbum. La generazione della parola del silenzio in Meister Eckhart» en BALDINI/ZUCAL, págs. 17-31
Vannucci, Giovanni
1978 *Il libro della preghiera universale*
Florencia (Libreria Editrice Fiorentina)
Vargas-Machuca, Antonio (ed.)
1975 *Teología y mundo contemporáneo (Homenaje a K. Rahner)*
Madrid (Cristiandad)
1992 «Jesús, ¿fundador del Cristianismo?» en *Biblia y Fe* 54, págs. 301-312
Venkatesananda, swami
1983 *Christ, Krishna and You*
San Francisco (Chiltern Yoga Foundation)
Vermes, Geza
1973 *Jesus the Jew*
Londres (Collins)
Von Balthasar, Hans Urs
1938 *Origenes. Geist und Feuer*
Salzburgo (Müller)
1961a *Kosmiche Liturgie. Das Weltbid Maximus des Bekenners*
Einsiedeln (Johannes)
1961b *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik.* I vol.: *Schau der Gestalt*
Einsiedeln (Johannes)
[trad. esp.: *Gloria: una estética teológica*
Madrid (Encuentro) 1993]

1980 *Kennt uns Jesus. Kennen wir Ihn?*
Friburgo (Herder)
[trad. esp.: *¿Jesús nos conoce? ¿Lo conocemos?*
Barcelona (Heder) 1986[2]]

Waldenfels, Hans
1985 *Kontextuelle Fundamentaltheologie*
Paderborn (Schöningh)
Ware, Robert C.
1974 «Christology in Historical Perspective» en *The Heythrop Journal* XV/1, págs. 53-69
Weischedel, Wilhelm
1971 *Der Gott der Philosophen*
Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschfat)[3], 2 vols.
Whitherington, Ben
1990 *The Christology of Jesus*
Minneápolis (Fortress)
Wilke, Annette
1995 *Ein Sein - Ein Erkennen*
Berna (Lang)
Wilfred, Felix (ed.)
1992 *Leave the Temple. Indian Paths to Human Liberation*
Maryknoll, Nueva York (Orbis)
Williams, Anna N.
1997 «Deification in the Summa Theologiae: a Structural Interpretation of the prima pars» en *the Thomist* 61, 2 (abril), págs. 219-255
Wong, Joseph H. P.
1984 *Logos-Symbol in the Christology of Karl Barth*
Roma (LAS)
Woods, Richard
1992 «"I am the Son of God": Eckhart and Aquinas on the Incarnation» en *Eckhart Review* (Eckhart Society), Londres, junio, págs. 27-46

World Scriptures
1991 *A Comparative Anthology of Sacred Texts*
International Religious Foundation (ed.)
Nueva York (Paragon)

Xiberta, Bartholomeus
1954 *Tractatus de Verbo Incarnato* (2 vols.)
Matriti [Madrid] (CSIC)
1955 *Enchiridion de Verbo Incarnato*
Matriti [Madrid] (CSIC)

Zubiri, Xavier
1970 *Homenaje a Xavier Zubiri* (2 vols.)
Madrid (EMC)
1975 «El problema teologal del hombre» en VARGAS-MACHUCA (1975), págs. 55-64

Índice onomástico

ISBN: 84-7844-476-9
Depósito legal: M. 35.891-1999
Impreso en Anzos, S. L.

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.



Como el propio autor indica al comienzo de este libro, estas páginas son una reflexión sobre la condición humana en su dimensión más profunda y menos condicionada por las vicisitudes históricas, aquella que busca un deseo de plenitud y de vida, de felicidad y de infinito, de verdad y de belleza que va más allá de las contingencias religiosas y culturales. *La plenitud del hombre* constituye el intento de concentrar en pocas páginas el *pathos* de toda una vida. La primera parte de esta obra es una reflexión sobre la figura central de la conciencia cristiana y propone una profundización de cristología clásica. La segunda es un intento de descifrar la experiencia mística de Jesús de Nazaret. La tercera se centra en describir en nueve *sutras* la epifanía crística a la luz de una experiencia que ha pasado a través de la criba la metodología a la que se ha hecho referencia en la primera parte.

El pensamiento de Raimon Panikkar (Barcelona 1918), doctor en química, filosofía y teología, es un auténtico punto de encuentro entre Oriente y Occidente. Profesor en las principales universidades de Europa, India y América, ha escrito más de cuarenta libros en diversos idiomas, entre los cuales son asequibles en España *El silencio del Buddha* (1996) y *La trinidad* (1998), publicados en esta misma colección, *Elogio de la sencillez* (1993), *Paz y desarme cultural* (1993) o *La experiencia filosófica de la India* (1997).



